Die Entwicklungsgeschichte der Marcell-Forschung von Rettberg bis zur Gegenwart (1794–1930)

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des theologischen Lizentiatengrades
einer Hohen Theologischen Fakultät
der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

cand. theol.
WOLFGANG GERICKE
aus Fürstenwalde

Halle (Saale) 1939

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätte Halle (Saale), Dölauer Straße 31

Die Entwicklungsgeschichte der Marcell-Forschung von Rettberg bis zur Gegenwart (1794–1930)

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des theologischen Lizentiatengrades
einer Hohen Theologischen Fakultät
der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

cand. theol.
WOLFGANG GERICKE
aus Fürstenwalde

Halle (Saale) 1939

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätte Halle (Saale), Dölauer Straße 31

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Referent: Professor D. Dr. Ernst Barnikol
Korreferent: Professor D. Ernst Wolf
Tag der mündlichen Prüfung: 22. Februar 1939

D. 3.

MEINEN ELTERN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547922_0064

INHALT

Die Entwicklungsgeschichte der Marcell-Forschung von Rettberg bis zur Gegenwart (1794—1930)

Seite

Einleitung: Die vorwissenschaftlichen Marcell-Auffassungen vor Walch und Rettberg 1

1. Die Ketzerdeutung 7

a) Die polemische Darstellung 8

b) Die apologetische Darstellung 12

c) Die neutrale Darstellung 13

d) Die katholischen Deutungsversuche 14

2. Die Dualismus-Deutung 20

3. Die Biblizismus-Deutung 24

4. Die traditionsgeschichtliche Deutung 32

Anhang: Die Ausgaben der Gegenschrift Eusebs mit den Marcell-Fragmenten und Coneybeares Angriff auf Eusebs Verfasserschaft von „Contra Marcellum“ 42

Literatur 44

Die vier Teile und die Übersetzung der Fragmente Marcells der gesamten, der Theologischen Fakultät eingereichten und von ihr angenommenen Arbeit, von der der zweite Teil als Inaugural-Dissertation veröffentlicht wird, erscheinen in der von Prof. D. Dr. Barnikol herausgegebenen Reihe: „Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte“ (Bd. X 1939) unter dem Titel: „Marcell von Ancyra. Der Logoschristologe und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament“ (Akademischer Verlag Halle).

EINLEITUNG:
DIE VORWISSENSCHAFTLICHEN MARCELL-AUFFASSUNGEN VOR WALCH UND RETTBERG.

Vielen mag die Person und das theologische Wollen des Marcell von Ancyra als verhältnismäßig fest umrissenes, wissenschaftlich gesichertes Ganzes vor Augen stehen. Vielfach mag, zumal nach der vergleichenden Lektüre der großen dogmengeschichtlichen Darstellungen, der Eindruck vorhanden sein, daß wohl noch Einzelheiten und Kleinigkeiten nachzuholen und ergänzend in ein eigentlich schon fertiges Bild einzutragen seien, daß aber dieses Bild selbst in seinen Grundzügen feststehe und nicht mehr verändert werden könne. Die folgende Übersicht will demgegenüber zeigen, wie wenig berechtigt eigentlich diese Auffassung ist. Sie will dartun, wie sehr das Urteil über Marcell in der Geschichte des dogmengeschichtlichen Schrifttums geschwankt hat und noch schwankt, wie man ihn bald mit Ketzernamen, und zwar durchaus nicht immer mit denselben, bedachte, wie man ihn dann wieder für einen Biblizisten hielt, der im Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Zeitgenossen auf die Quelle der Offenbarung zurückgegangen sei. Sie wird deutlich zu machen suchen, wie man ihn bald für eine Gestalt von bedeutender theologischer Eigenkraft, bald wieder für einen unselbständigen Kompilator verschiedener dogmatischer Traditionen, ja für einen wirren, schwächlichen und unfähigen theologischen Kopf gehalten hat. Und sie wird vorzuführen versuchen, daß tieferes Eindringen in den Wortlaut des überlieferten Marcellischen Schrifttums, ernsthaftes Erforschen der Traditionen, von denen Marcell abhängig war, die Forschung gerade der letzten 20 Jahre vor neue Problematik und damit vor neue Unsicherheit gestellt hat.

Zunächst das eine: Eine eigentlich wissenschaftliche Bearbeitung unseres Themas war vor 1800 überhaupt noch gar nicht möglich. Allgemein deshalb nicht, weil es bis dahin noch gar keine spezielle Disziplin der Dogmengeschichte im ausgebildeten Maße gab. Im besonderen konnte unser Thema deshalb nicht gewürdigt werden,

weil bis etwa 1800 noch keine einwandfreie quellenmäßige Unterlage für eine wirklich wissenschaftliche Erforschung Marcells und seiner Theologie vorhanden war. Es ist bekannt, daß Marcells — wohl bis 335 einziges[1]) — Buch, das Hilarius[2]) als den liber „quem de subiectione Domini[3])

---

[1]) Euseb contra Marcellum 1, 1, Kl. S. 1, 14, gegen Hieronymus de vir. ill. 86; vgl. Zahn, Marcell von Ancyra, S. 44.

[2]) Fr. 2, 22 MSL 10, 651 B.

[3]) Vgl. 1. Kor. 15, 28, dazu Loofs, Leitfaden der DG 4. Aufl., S. 244, Anm. 6 und: Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra, S. 4, Anm. 3. Es wiegt sehr schwer, daß Euseb keinen Titel des Buches angibt, und es ist nicht einzusehen, aus welchem Grunde er diesen verschwiegen haben sollte, zumal, wenn er gelautet hätte: περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς. Denn die Lehre der eschatologischen Subjectio des Christus, die Marcell vertritt, ist in den Augen des Euseb eine Irrlehre, die er nur denkbar scharf bekämpfen kann (vgl. z. B. Kl. S. 6, 7 ff., 33, 18 ff., 51, 23 und die Ausführungen 174—180). Außerdem wäre eine solche provozierende Titelwahl von Seiten Marcells eine große Unklugheit gewesen, wenn man sich die Polemik vergegenwärtigt, die nicht nur Euseb, sondern auch die gesamte antimarcellische Literatur der Folgezeit gegen diesen Punkt geführt hat und die Marcell voraussehen mußte, sofern er seine Gegner auch nur ein wenig kannte (vgl. Zahn, S. 49). Fragen wir den Marcell selbst in dieser Angelegenheit um seine Meinung, so erhalten wir m. E. eine ganz andere Antwort. Für ihn war nicht die Subjectio die Hauptsache, sondern nur eine von ihm als konsequent empfundene Folgerung aus seinem System. Er sagt selbst (vgl. das Zeugnis des Euseb, Prol. zu: De eccl. Theol., Kl. S. 60, 10 ff.; Fr. 128/Re 115, Kl. S. 214), er habe nur ein Buch geschrieben διὰ τὸ ἕνα γνωρίζειν θεόν. Mag nun hierin eine wirkliche Anspielung auf den Titel des Werks — ob es überhaupt einen gegeben hat? — stecken oder nicht: Dieser Satz bedeutet zum mindesten das Motto, das dem ganzen Buch zu Grunde liegt. Der Gedanke der Monarchie Gottes, die Idee des Monotheismus und der Kampf gegen jede Form des Pluralismus ist in der Tat das brennendste Anliegen, das Marcell mit seinem Buche vertreten hat. Alle anderen Gedanken, auch der der Subjectio sind diesem einen großen Leitgedanken ein- und untergeordnet. — Euseb nennt das Buch einfach γραφή (Kl. S. 1, 11; 2, 9; 43, 17; 58, 19; 60, 3, 14), γράμμα (Kl. S. 58, 30) σύγγραμμα (Kl. S. 1, 15; 2, 29; 12, 33; 43, 18; 58, 7, 28; 60, 10; 62, 22; 76, 3; 78, 24; 182, 4), Hilarius hat wahrscheinlich nur die ihm am meisten auffällige Häresie aufgegriffen und das Buch danach bezeichnet (vgl. Zahn, S. 50). Früher treten u. a. für den von Hilarius berichteten Titel ein: Münscher, Handbuch 1802, S. 472; Klose 1837, S. 6; Willenborg 1859, S. 6 f. Gegen den von Hilarius berichteten Titel Zahn 1867, S. 47 f. Gegen Zahn Möller, ThStKr. 1869, S. 149 f., Loofs urteilte 1902 (Trinitätslehre, S. 4, Anm. 3): „Doch

ediderat" bezeichnet, nur noch in Bruchstücken erhalten ist. Diese Bruckstücke finden sich vor allem in Eusebs beiden Streitschriften „Contra Marcellum" und „De ecclesiastica theologia", vereinzelt auch bei Epiphanius haer. 72. Erst Richard Montagu gab die beiden Eusebianischen Streitschriften 1628 in Paris auf Grund einer Venediger Handschrift gedruckt heraus. Mag diese Ausgabe auch in Bezug auf die ihr beigegebene lateinische Übersetzung ihre Schwächen haben, so stellte sie doch für ihre Zeit eine nicht geringe philologisch-textkritische Leistung dar[4]) und gab der Forschung, die bis dahin nur auf Urteile von Kirchenvätern und Konzilsakten angewiesen war, die unbedingt notwendige urkundliche Grundlage.

Aber damit war das Textproblem als die Vorbedingung für eine wirklich wissenschaftliche Darstellung doch noch nicht völlig gelöst. Denn solange die Marcellischen Fragmente nicht sauber aus der Substanz der Eusebianischen Bücher herausgelöst waren, lag die Gefahr der Verwechselung Eusebianischen und Marcellischen Materials wie der unkritischen Übernahme Eusebianischer Urteile und Einzelheiten in der Berichterstattung ungemein nahe. Euseb urteilt oft einseitig und parteiisch, übertreibt und vergröbert manches. Verwechselte man Eusebianischen Kommentar mit Marcellischem Original oder zog man beides als gleichwertige Belege für die Darstellung heran, so konnte das nur von den nachteiligsten Folgen sein. Dazu kam das einseitige apologetische oder polemische Bestreben, Marcell als Vertreter entweder der Orthodoxie oder der Häresie darzustellen und ihn nach dem Vorgange Eusebs in bestimmte altkirchliche Ketzerkategorien, etwa des Sabellianismus oder des Ebionitismus einzureihen, wo-

---

hat Möller meines Erachtens Zahns Gründe nicht widerlegt". Der letzte Forscher, der m. W. als möglichen Titel das περὶ ὑποταγῆς erwähnt, ist Harnack, Lehrbuch, 4. Aufl., II, 1909, S. 242, Anm. 1. In seinem Leitfaden 4. Aufl. 1906 nimmt Loofs zu dieser Frage keine Stellung, ebensowenig E. Seeberg, Lehrb. 3. Aufl., II., 1923, S. 95 ff.

[4]) Vgl. E. Klostermann, Euseb IV, 1906 in: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 14, S. XXII und Zahn, Marcell von Ancyra, S. 2. Auch nicht O. Stählin, Altchristl. griech. Lit., 1924, S. 1361 und S. 1371.

bei das schwankende kirchliche Urteil je nach Willen und Bestreben des Verfassers aufgegriffen und benutzt wurde.

Man begnügte sich meist damit, die widerstrebenden Urteile der Kirche und ihrer Väter nach irgend einer Richtung hin wieder aufzufrischen oder sie mit einander auszugleichen, ohne Anlauf zu einer selbständigen Auffassung zu nehmen. Die Geschichte dieser für uns antiquierten Marcelldarstellung hat bereits im Jahre 1766 Ch. W. F. Walch gegeben („Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten" III, S. 280—282), nach ihm (sporadisch) Zahn, Marcellus von Ancyra, 1867, S. 1—6.

Walch teilt seine Vorgänger in drei Klassen:

1) Die, „welche Marcellum vor einen Kezer halten und ihn als einen Sabellianer ansehen". Dazu rechnet er u. a.: Petavius (dogm. theol. de trinit. tom. II. libr. I. cap. 13), Schelstraaten (diss. III. de concil. Antioch. cap. 5 p. 130 ff.), Baronius annal. eccles. ann. CCCXLVII § 54 ff.), Larroque (diss. de Photino p. 43), Mosheim (institut. histor. eccles. p. 189). —

2) „Die Vertheidiger des Marcelli": u. a. Montfaucon (Diatriba de causa Marcelli Ancyrani, Collect. nova patr. 1707, tom. II, p. LI—LXVII), die Bollandisten (Act. sanctor. tom. II febr. p. 223), Tillemont (tom. VII p. 514). —

3) Diejenigen „Gelehrten, welche Bedenken finden, über diesen Bischof ein Urtheil zu fällen": u. a. Garnier (Opera Mar. Mercator. tom. II. p. 312), Montacutius (= Montagu, not. in Euseb. contra Marcell. p. 7), Weismann (memorabil. histor. eccles. vol. I. p. 326), Buddeus (institut. theol. dogmat. p. 300), Joh. Georg Walch (histor. eccles. N. T. p. 1515).

Die Verwirrung, die gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts in der Marcellforschung herrschte, illustriert keiner besser als Walch selber. Seine Abhandlung, als Material- und Urteilsammlung über Marcell heute noch schätzbar, versagt weithin, wenn es sich darum handelt, eine eigene auf selbständige Quellenbeobachtung gestützte Darstellung zu geben. Seine zusammenfassenden Urteile lauten folgen-

dermaßen: „Endlich wolten wir wünschen, im Stand zu seyn, den Charakter dieses Mannes vollständig zu schildern. Wenn man seinen Gegnern in allen trauen wolte, würde man ihn nicht allein vor einen boshaften und betrügerischen, sondern auch einfältigen Menschen halten müssen; allein dieses ist nicht der Weg hinter die Wahrheit zu kommen. Unterdessen scheinet aus den Überbleibseln, die Eusebius von ihm uns aufbehalten, so viel zu erhellen, daß Marcellus kein ungelehrter Mann gewesen, der in der so genannten weltlichen Gelehrsamkeit seine Stärke gehabt . . . Allein davon sind wir auch überzeuget, daß Marcellus davon einen solchen Gebrauch gemacht, der eine große Schwäche der Urtheilskraft verrähtet. Seine ganze Denkungsart zeiget eine grose Fertigkeit, ohne Gründlichkeit zu schwazen. Er ist dabei heftig gegen die Gegner gewesen und solte ein Mann von diesem Charakter ohne Vorsaz nicht von einem Fehl übereilet werden?“ (S. 259). Walch muß von Marcells „Verstandskräften schlecht urtheilen“; Marcell ist ihm ein „schlechter Exeget“, „just eine solche Person, welche ohne es zu wissen, irrige Säze vortragen konte“ (S. 260). Unter die Ketzer ist Marcell nicht zu rechnen, einen bewußten Sabellianer kann man ihn nach Walch nicht nennen (S. 289 f.). Zwar fehlte es seinen „Büchern (!) nicht an Irrtümern“, aber: „im Grund ist er nicht anders anzusehen, als ein Mann, der eine gute Sache sehr schlecht vertheidiget und aus Unwissenheit; oder Übereilung Säze vertheidiget, die eine sehr schlimme Auslegung verstatten“ (S. 295). Ist diese Darstellung richtig und Marcell als Theologe richtig gewürdigt, dann besteht auch Zahns [5]) Urteil zurecht, daß es dann „freilich an der Zeit gewesen“ wäre, Marcell „aus der Geschichte der Theologie zu streichen“.

Die Ausschaltung der Marcellfragmente aus den beiden Eusebianischen Büchern durch Chr. H. C. Rettberg, Rektor in Clausthal [6]), der diese Arbeit 1794 „in musterhafter

---

[5]) Zahn, Marcellus von Ancyra, S. 5.

[6]) Marcelliana, accedit Eunomii Ἔκθεσις πίστεως. Edidit et animadvers. illstr. Chr. H. C. Rettberg, Gotting. 1794.

Weise“ [7]) durchführte, schuf die Vorbedingungen zu einem Fortschreiten aus dieser verworrenen wissenschaftlichen Situation hin zu wirklich wissenschaftlicher Behandlung. Rettbergs Arbeit ist heute noch brauchbar, seine Konjekturen in den Anmerkungen auch bei der heute günstiger liegenden Situation zum Teil noch in Gültigkeit. Rettberg hat darüber hinaus auf S. VII die Autorschaft des Athanasius für die Vierte Rede gegen die Arianer als Erster mit Entschiedenheit bestritten, eine These, die in der Folgezeit ignoriert und erst seit den einschlägigen Arbeiten von Hoß (1899), Stülcken (1899) und Stegmann (1917) [8]) in weiteren Kreisen durchgedrungen ist.

Auch in Bezug auf die Behandlung des eigentlichen Marcellproblems hat Rettberg bei seinen Nachfolgern (bis Zahn 1867) nicht die Berücksichtigung erfahren, die er verdiente. Wirklich gründlich haben ihn bis Zahn eigentlich nur Wundemann (1798), Münscher (1802 bzw. 1832), Willenborg (1859), z. T. I. A. Dorner (1. Aufl. 1839, 2. Aufl. 1845) benutzt [9]).

Die Zeit von Rettberg bis heute hat, soweit ich zu sehen vermag, vier verschiedene Deutungstypen der Gestalt Marcells hervorgebracht:

1) Die Ketzerdeutung. Sie herrscht bis Zahn fast unbestritten und auch z. T. noch nach Zahn in der protestantischen Forschung, in der katholischen Forschung noch heute. Sie ist dadurch bestimmt, daß sie von dem Verständnis Marcells als eines Ketzers mehr oder minder, positiv oder negativ abhängig ist.

2) Die Dualismusdeutung. Auch sie findet sich in der Periode vor Zahn — vereinzelt auch nach ihm — und ist innerlich in ihrer Fragestellung von der Ketzerdeutung abhängig. Jedoch wird speziell auf Marcells Ketzersein nicht der Hauptwert gelegt, sondern auf eine gewisse — allerdings mit diesem Ketzersein zusammenhängende — dualistische Tendenz seiner Lehre.

---

[7]) Zahn, Marcellus von Ancyra, S. 5.

[8]) Die pseudoanthanasianische IV. Rede gegen die Arianer, ein Apollinarisgut, Rottenburg 1917.

[9]) Vgl. ausführlicher auch S. 10, Anm. 29.

3) Die Biblizismusdeutung, vorherrschend seit Neander und Zahn. Marcell ist für diese Deutung nicht mehr Ketzer, sondern Biblizist.

4) Die traditionsgeschichtliche Deutung, angeregt von Zahn, betrieben durch Loofs. Sie sucht Marcell mit gewissen altkirchlich-theologischen Traditionslinien in Verbindung zu bringen und in sie einzuordnen.

Deutung 1) und 2) gehören ebenso miteinander zusammen, wie Deutung 3) und 4) miteinander verwandt sind. Deutung 1) und 2) haben die Voraussetzung des Ketzerseins Marcells gemeinsam, also die Anschauung, daß Marcell von der ursprünglichen Kirchenlehre irgendwie abgewichen sei. Deutung 3) und 4) dagegen betonen gerade seinen Zusammenhang mit dieser ursprünglichen Lehre. Deutung 3) verfolgt diesen Zusammenhang sogar bis in die Bibel zurück, Deutung 4) bis zu alten, dem N. T. — zum mindesten einzelnen Schriften desselben — nahestehenden und in sie einmündenden Traditionen. Deutung 1) und 2) betrachten Marcell als einen Neuerer (bzw. Erneuerer) kirchenfremder Ketzereien, Deutung 3) und 4) als einen Bewahrer alten Traditionsgutes. Für Deutung 1) und 2) fällt Marcell aus dem theologischen Rahmen seiner Zeit und Kirche heraus, ist also eine verhältnismäßig singuläre Gestalt. Für Deutung 3) und 4) hat Marcell durchaus seinen Platz innerhalb eines breiten theologischen Erbstromes. Deutung 1) und 2) versteht den Marcell pragmatisch aus der Ketzerhistorie, Deutung 3) und 4) genetisch aus der Dogmengeschichte. Trotz ihrer gegenseitigen Verwandtschaft habe ich geglaubt die einzelnen Linien der besseren Unterscheidung wegen unbeschadet ihrer jeweiligen Zusammengehörigkeit in ihrer individuellen Eigentümlichkeit behandeln zu müssen.

1. DIE KETZERDEUTUNG.

Hier unterscheide ich 4 Unterabschnitte:

a) Die polemische
b) Die apologetische } Darstellung.
c) Die neutrale
d) Die katholischen Deutungsversuche.

a) Die polemische Darstellung.

Die polemische Darstellung bejaht in polemischer Absicht unumwunden die Meinung, daß Marcell Ketzer gewesen sei. Sie ist in ihrer Reinheit im letzten Jahrhundert wenig vertreten worden. Man kann m. E. dafür nur anführen H. Schmid[10]), für den Marcell und Photin „in Sabellianismus und Samosatenismus verfielen" (S. 25) und Fr. Nitzsch[11]), für den Marcells Lehre wenigstens teilweise „ächt sabellianisch" ist und der von Marcell als einem „Sabellianisten" (S. 223) und von seiner Lehre als einem „wiederaufgenommenen Sabellianismus" (S. 228) reden kann.

Eine Abart der polemischen Darstellung ist diejenige Auffassung, die Marcell nicht geradezu zu einem Ketzer zu stempeln wagt, aber doch meint, er habe der Ketzerei irgendwie nahegestanden. Methodisch als Übergangstypus zu dieser Gruppe kann man den bereits oben genannten Fr. Nitzsch anführen, der S. 223 wieder behaupten kann, Marcell sei „dem Sabellius sehr nahe" gekommen. Ähnlich sprechen sich — teils vor, teils nach ihm — aus: Münter[12]), Baumgarten-Crusius[13]), Lentz[14]), Gieseler[15]), K. v. Hase in seiner „Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen"[16]), in neuester Zeit auch Caspar[17]); bestimmter L. Noack[18]): Marcellus

[10]) H. Schmidt, Lehrbuch der DG, Nördlingen 1860.

[11]) Fr. Nitzsch, Grundriß der christlichen DG, Berlin 1870.

[12]) Fr. Münter, Handbuch der ältesten christlichen DG, 1. Bd., Göttingen 1802, S. 443.

[13]) L. Fr. O. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch d. christl. DG, 1. Abt., Jena 1832, S. 268: „Marcellus ... gerieth ... philosophirend, wie er war, in eine Lehre, welche er gewiß nicht sabellianisch dachte, welche aber sabellianisch wurde, wenn sie nicht in dem Sinne aufgefaßt wurde, daß die göttliche Kraft nothwendig selbständig, persönlich sey". Zurückhaltender noch im „Compend. d. chr. DG", Leipzig 1840, S. 152.

[14]) C. G. H. Lentz, Geschichte der christl. Dogmen in pragmatischer Entwicklung, 1. Theil, Helmstedt 1834, S. 132, Anm. 2.

[15]) J. C. L. Gieseler, Lehrb. d. KG, I 2, 4. Aufl., Bonn 1844, S. 54 f. — DG, aus seinem Nachlasse herausgegeben von E. R. Redepennig, Bonn 1855, S. 257.

[16]) K. v. Hase, a. a. O. 1. Theil, 2. Abdruck, Leipzig 1890, S. 488.

[17]) E. Caspar, Geschichte des Papsttums, I, 1930, S. 155.

[18]) L. Noack, Die christliche DG nach ihrem organischen Entwicklungsgange, Erlangen 1853, S. 87.

und Photinus fielen „in einen gewissen Sabellianismus zurück, den sie freilich gegen allen Schein des Patripassianismus sicherzustellen suchten“ und ebenso Hagenbach[19]), während Ruperti[20]), Augusti[21]), das anonyme „Examinatorium“[22]), Ffoulkes[23]) und Zöckler[24]) in in der Hauptsache nur die sabellianische „Anklage“ oder Geltung ohne eigene Stellungnahme registrieren, also nur das Urteil der alten Kirche wiedergeben. Auch K. v. Hase in seinem „Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen“[25]) und K. Maier[26]) reden nur von einem bestätigten „Verdacht“ des Sabellianismus Marcells.

Als Typus für diese ganze Gruppe mag hier die Spezialmonographie von Klose[27]) vorgeführt werden. Wir sehen dabei von dem Umstand ab, daß Klose laut Vorwort die Vorarbeit von Rettberg gar „nicht in den Händen“ gehabt hat und daß er deshalb in wesentlichen Punkten

---

[19]) K. R. Hagenbachs Lehrb. d. DG, 1. Aufl. bearb. von K. Benrath, Leipzig 1888, S. 192: Marcell u. Photin fielen „der Hauptsache nach in den Sabellianismus zurück, den sie jedoch durch die genauere Unterscheidung der Begriffe Logos u. Sohn Gottes einigermaßen modifizierten und gegen allen Schein des Patripassianismus sicherstellten“. Vgl. auch S. 193: Marcell „steht insofern zwischen den Sabellianismus und der nicaeischen Lehre in der Mitte“.

[20]) F. A. Ruperti, Geschichte der Dogmen, Berlin 1831, S. 129 f.

[21]) J. C. W. Augusti, Lehrb. der christl. DG, 4. Aufl., Leipzig 1835, S. 64.

[22]) Exam. üb. d. chr. K und DG, Quedlinburg und Leipzig 1838, S. 220 und 241.

[23]) E. S. Ffoulkes, Marcellus of Ancyra (Dict. chr. Biogr., ed. Smith and Wace, III. Bd., 1888, S. 808—813.

[24]) O. Zöckler, Gesch. d. theolog. Lit. mit bes. Berücksichtigung der patristischen Zeit (Patristik) im „Handb. d. Theol. Wiss. in enzyklopäd. Darstellung“, II, 3. Aufl., Nördlingen 1889, S. 377—571, auf S. 477.

[25]) S. 130 (3. Aufl., Leipzig 1837, dagegen 12. Aufl. 1900: Marcellus „schien den Vorwurf des Sabellianismus“ gegen das in Nicaea siegende Dogma „zu bestätigen“; also ähnlich wie der Jenenser Baumgarten-Crusius, vgl. S. 8 Anm. 13. Nach Hase hat Marcell „die Präexistenz wie die Postexistenz des Logos geleugnet (Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, I, 1890[2] S. 488.

[26]) Fr. K. Meier, Lehrbuch der DG, Gießen 1840, S. 80.

[27]) C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamburg 1837.

zu einer völlig schiefen Darstellung gelangt ist[28]). Seine Arbeit ist ein Gradmesser dafür, wie wenig noch 1837 (!) Rettberg in der wissenschaftlichen Welt durchgedrungen war, so daß ihn selbst eine Spezialmonographie (!) über Marcell glaubte unberücksichtigt lassen zu können, ohne für die Sache Schaden zu befürchten[29]). Nach Klose gehört Marcell zu den Männern, „welchen die zu Niceea aufgestellte Lehre noch zu weit von der Wahrheit zurückzubleiben schien, indem sie bei der auch dort anerkannten Abhängigkeit des Seyns des Sohnes vom Vater die Wesensgleichheit und die Einheit Gottes gefährdet glaubten; . . . so neigten sie sich . . . zum Sabellianismus, den Sabellius aber erkannten sie als Haeretiker an" (S. 4). Marcell ist „sich eines Unterschiedes von Sabellius bewußt gewesen" (S. 26); dieser besteht darin, „daß Marcellus die Dreieinigkeit viel objectiver festhielt als Sabellius" (S. 27). „Richtiger ist es schon, wenn die Orientalen dem Marcellus vorwarfen, seine Lehre sey aus der des Sabellius und des Paulus von Samosata zusammengesetzt" (S. 27). Man sieht: es bleibt in der Tat alles „unbestimmt", und um einen sicheren Ausgangspunkt zu haben, zieht man sich doch wieder auf die antik-kirchlichen Klassifizierungen zurück, möglichst zwischen ihnen eine Mittelstellung einnehmend.

---

[28]) Vgl. bes. a. a. O. S. 29, Anm. 9, wo Klose Worte zitiert, die dem Euseb, nicht aber dem Marcell gehören, und die im übrigen auch noch textlich unsicher sind: Ὡς αὖ πάλιν καὶ τὸ λέγειν τὰ τρία εἶναι, τὸν πατέρα, τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, Σαβελλίου γὰρ καὶ τοῦτο. Diese Worte macht er zu Hauptstützen seiner These, daß Marcell Vater, Sohn und Geist selbständig als „drei einander durchaus koordinirte Personen" (S. 30) betrachte, eine These, die die ganze Marcellische Trinitätslehre auf den Kopf stellt. — Schon Möhler (Athanasius d. Gr., 2. Aufl., Mainz 1844, S. 327, Anm. 38) erwog die Textkorrekturen: τὰ τρία ἕν εἶναι oder ἕν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. Die erstere von beiden gab Klostermann, unabhängig von Möhler, in seiner Textausgabe 1906, S. 157, 29. — Bei orthodox-pluralistischer Grundhaltung weicht Marcell nach Klose „von der Kirchenlehre und von allen anderen Haeretikern ab, daß er das Seyn des Logos nicht vom Vater ableitet, sondern ihn ewig und ungezeugt mit dem Vater vereinigt seyn läßt" (S. 30 f.).

[29]) Vor Klose benutzten m. W. Rettberg nur Wundemann (1798), Münscher (1802), Bertholdt (1822), Baumgarten-Crusius (1832) und Augusti Möhler (1844), vgl. unten S. 14 f.

Eine besondere Stellung in dieser Gruppe nehmen diejenigen Forscher ein, die, geschichtlich richtiger, die vermeintliche Ketzerei des Marcell nicht den Einflüssen des Sabellius, sondern denjenigen des Paulus von Samosata zuschreiben: Münscher und Bertholdt. Münscher [30]) verdient hier nach dem Maße seiner Leistung eine eingehendere Würdigung. Gleich zu Anfang seiner Darstellung (S. 471) stellt er die methodisch-programmatische Forderung auf, die bis Klose und Baur vielfach unbeachtet geblieben ist: „Nach meiner Ansicht besteht der Hauptfehler, welcher in den Untersuchungen über Marcellus begangen worden ist, darin, daß man dem Urtheil berühmter Lehrer und angesehener Kirchenversammlungen zu viel Gewicht beylegte, ohne zu bedenken, daß diese Urtheile oft in politischen Verhältnissen ihren Grund hatten . . . Die von Marcellus vorhandenen schriftlichen Überreste können daher allein als sichere Quelle seiner Vorstellungen gebraucht werden", wobei er S. 471 Anm. 1 auf Rettberg verweist. Sein Urteil über Marcell hält sich — auch mit seiner besonderen „samosatenischen" Färbung — durchaus im Rahmen der „unbestimmten Ketzerdeutung": Marcell geht über Nicaea hinaus, verfällt in den Verdacht des Sabellianismus (S. 471), ist jedoch kein Sabellianer, weil er den Logos homousios keinen bloßen Namen, sondern eine in Gott befindliche Kraft sein läßt (S. 474); der Ursprung seiner Meinung stammt vielmehr von Paul von Samosata (S. 475 Anm. 9); ausgesprochener Ketzer ist er nicht, wohl aber gelangte er in einen „zweideutigen Ruf" (Lehrb. S. 229), wofür besonders das Verhalten des Athanasius gegenüber Marcell Zeugnis ablege (S. 477).

Münschers Urteil schließt sich Bertholdt an [31]): „Überhaupt scheint Marcellus seine ganze Theorie aus der Lehre des Paul von Samosata entlehnt zu haben".

---

[30]) W. Münscher, Hdb. d. christl. DG, 3. Bd., Marburg 1802, S. 471—77. Vgl. auch die Materialsammlung in seinem „Lehrb. d. christl. DG", 3. Aufl., 1. Hälfte, Kassel 1832, S. 229—234.

[31]) L. Bertholdt, Hdb. d. DG, 1. Theil, Erlangen 1822, S. 135 f.

b) Die apologetische Darstellung.

Als „apologetische Darstellung" kann man diejenige Anschauung bezeichnen, die wohl von dem Schema „Ketzer oder orthodox" beherrscht ist, aber doch Marcells Ketzertum, ja, auch sein Hinneigen dazu ausdrücklich verneint. Auf protestantischer Seite[32]) ist mir als Vertreter dieser Richtung nur Joh. Chr. Fr. Wundemann bekannt[33]). Wundemann war Mecklenburger Pfarrer, der in Göttingen bei Walch und Spittler studiert hatte und in deren Sinne bei dogmengeschichtlich vertiefter Bildung eine milde Übergangstheologie vertrat, weshalb er seine „liberalere Ansicht dogmatischer Gegenstände" (S. I) keineswegs verhehlte und in seinen Mußestunden nachforschte, „auf welchem Wege so viel Fremdartiges und Unbiblisches in unsere gewöhnliche Dogmatik eingedrungen wäre" (S. II).

Wundemanns vier Jahre nach Rettberg erschienene und diesen benutzende Ausführungen sind die besten, die bis Zahn über Marcell überhaupt existiert haben. In Bezug auf die Unterscheidung der Begriffe dynamis und energeia nimmt er sachlich Resultate voraus, die erst seit Zahn (S. 122 ff.) Allgemeingut der Forschung geworden sind. In Betreff der Pneumatologie und Trinitätslehre (S. 310) übertrifft er selbst Zahn (S. 152 Anm. 4).

Gewiß äußert auch Wundemann: aus Marcells Theologie „schien" allerdings „der Sabellianismus hervorzuleuchten" (S. 308), urteilt jedoch letzthin: „Nach dem richtigen Verstande der Meinung des Marcellus war aber diese Beschuldigung nicht ganz gegründet. Eigentlich wollte Marcellus nur . . . die genaueste Verbindung des Logos mit Gott behaupten, so wie Mensch und Vernunft miteinander verbunden sind, indem sie Ein Wesen ausmachen. Der Ausdruck von einer Erweiterung der Monas in Dreiheit . . . war ohnedies nicht neu, da schon Justin ihn, ohne deswegen verketzert zu werden, gebraucht hatte. Der Ausdruck

---

[32]) Auf katholischer Seite vertrat diese Ansicht Möhler, siehe unter e).

[33]) Joh. Chr. Fr. Wundemann, Gesch. d. christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor den Großen. 1. Theil, Leipzig 1798, S. 307—312. Der zweite Teil erschien 1799.

μια υποστασις war noch so vage und so wenig bestimmt, daß er wenigstens jetzt noch nicht einen Grund zur Verketzerung abgeben konnte; und über das Verhältnis der Dreiheit zur Einheit ließen sich auch rechtgläubige Lehrer, und sogar Athanasius, nicht selten so aus, daß gerade sein Ruf der Rechtgläubigkeit dazu gehörte, um nicht als Ketzer angeklagt zu werden. Der Arianischen Parthey möchte man es also wohl zu Gute halten, daß sie den Marcellus verdammte, aber von Athanasius und dessen Anhängern wäre es wohl zu erwarten gewesen, daß man gegen ihn die Entschuldigung angewandt hätte, die man gegen den Origenes noch bewies, er habe ζητων, und γυμνασιας χαριν geschrieben; oder wie bey dem Dionysios von Alexandrien, er habe sich im Streite wider seine Gegner etwas unbestimmt ausgedrückt" (S. 311). Man beachte diese sachlich-milde Beurteilung, hervorgewachsen aus einem Verständnis der konkreten geschichtlichen Lage des Marcell; ein Verständnis, das bereits die traditionsgeschichtliche Deutung vorausahnt.

c) Die neutrale Darstellung.

Die neutrale Darstellung verzichtet in einer Zeit, die beherrscht ist von der Fragestellung nach Marcells Orthodoxie, bewußt auf jede polemische, vermittelnde oder apologetische Klassifizierung und beschränkt sich lediglich auf eine Wiedergabe von Marcells theologischem System. Hier ist als Vertreter J. G. v. Engelhardt[34]) zu nennen. Seine augenscheinlich auf sorgfältigen Quellenstudien aufgebaute und deshalb für die Hauptpunkte wesentlich richtige, freilich auf Literaturangaben verzichtende Darstellung begnügt sich mit einer bloßen Inhaltsangabe der Lehre Marcells. Ebenso macht auch Kahnis[35]) in seiner kurzen Erwähnung von der Zuerteilung von Ketzerprädikaten keinen Gebrauch.

---

[34]) J. G. v. Engelhardt, DG, 1. Theil, Neustadt a. d. Aisch, 1839, S. 113 ff.

[35]) K. F. Aug. Kahnis, Die lutherische Dogmatik, 2. Bd., Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt, Leipzig 1864, S. 68.

d) Die katholischen Deutungsversuche.

Es ist selbstverständlich, daß bei den Katholiken die Frage, ob Marcell Ketzer war oder nicht, noch viel brennender im Mittelpunkt steht als bei den protestantischen Darstellungen. Ist doch Marcell von zwei kirchlichen Konzilien, davon einem römischen, als rechtgläubig anerkannt (Rom 340 und Sardica 343), von einem ökumenischen Konzil aber (Konstantinopel 381) sowie einem römischen Papste (Damasus 380) — von dem letzteren allerdings nicht ausdrücklich — als Haeretiker verurteilt worden! Jedenfalls ist die Frage, ob eines der genannten Konzilien oder gar der Papst sich geirrt habe, für die katholische Kirche von nicht geringer Bedeutung. Es ist für die katholische geistige Lage vor der Erklärung des Unfehlbarkeitsdogmas überaus bezeichnend, daß ein Mann wie Möhler[36]) gegen das endgültige päpstliche und kirchliche Urteil ausdrücklich für die Orthodoxie des Marcell eintreten konnte. Marcell gehört für Möhler zu den „Katholiken", den „Katholischen Bischöfen" (S. 321, vgl. S. 324); er weicht nur „im Ausdruck" von ihnen ab (S. 328). Doch leugnet Möhler auch nicht „bedeutende Schwächen" (S. 329), aber man muß im Anschluß an eine Äußerung des Athanasius über den „alten Mann" eben „einige Altersschwächen" bei ihm berücksichtigen (S. 331).

Möhlers orthodoxer Rettungsversuch ist nicht haltbar. Abgesehen davon, daß sein Hauptbeweis für die These, Marcell habe die orthodoxe Trinitätslehre vertreten — Rettberg scheint Möhler nicht zu kennen —, auf falscher Exegese der herangezogenen Hauptbelegstelle[37]) beruht,

---

[36]) Möhler, Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, 2. Aufl., Mainz 1844, S. 318—331.

[37]) Möhler meint S. 325 im Anschluß an Contra Marc. I 4. 34 (= Fr. 96/Re 85, vgl. Kl. 206, 1): πῶς γὰρ ὁ Κύριος γεννηθεὶς καὶ θεός, ὡς αὐτὸς (gemeint ist aber Asterius!) προλαβὼν ἔφη, δύναται εἰκὼν θεοῦ εἶναι; „Hier sagt also der des Sabellianismus angeklagte Bischof nicht nur, daß der Logos gezeugt sei, sondern daß er als Herr und Gott gezeugt sei, was ja das unzweideutigste Zeugniß von der Persönlichkeit des Logos ist." Dazu bemerkt bereits Baur, Dreieinigkeit, S. 553 Anm. 49: „Es ist klar, daß hier Marcellus nur den Widerspruch hervorhebt, der darin liege, daß Asterius von dem Κύριος γεννηθεὶς καὶ θεὸς zugleich

hat bereits Baur[38]) auf das wahre Motiv Möhlers hingewiesen: „Seine gute Meinung von der Rechtgläubigkeit des Marcellus beruht eigentlich nur auf dem Vorurtheil, das Möhler überall gegen Eusebius von Caesarea an den Tag legt". Möhler schreibt eben für Athanasius und polemisiert gegen dessen arianische und semiarianische Widersacher, also auch Euseb von Caesarea und nimmt Partei für alle die, die sich zu Athanasius hielten, also auch Marcell, den Leidensgenossen des Athanasius und (seit Nicaea) tapferen „Kämpfer für Christi Lehre" (S. 318).

Bereits Döllinger urteilte vorsichtiger, wenn er auch noch Marcell für rechtgläubig hielt, während Klee[39]) sich jedes eigenen Urteils enthielt. Döllinger schreibt[40]): „Mit einigem Scheine konnte der Verdacht dieses Wahnes (d. h. „des Sabellianischen Irrthums") auf Marcellus geworfen werden, da er, obgleich an sich rechtgläubig, den Sabellianischen Ausdruck einer Ausdehnung der Monas zur Trias gebrauchte und den Namen Gottes Sohn bloß auf den menschgewordenen Christus beziehen wollte." Und in seinem Buche „Hippolytus und Kallistus"[41]) sagt er, daß „das System des Marcellus nur in uneigentlichem Sinne und theilweise Sabellianisch genannt werden" kann (S. 217). „In seinem System ist Sabellianismus und Hippolytismus gemischt" (S. 218).

Die Spezialmonographie von Willenborg[42]), durch gewissenhafte Benutzung und Auswertung der Quellenbelege (Rettberg) ausgezeichnet und besonders in den biographischen Teilen auch heute noch wertvoll, geht letztlich einen Schritt hinter Döllinger zurück. Willenborgs Beurtei-

---

sage, er sey das Bild Gottes, der Κύριος γεννηθεὶς καὶ θεὸς somit nicht seiner eigenen Lehre, sondern nur der seines Gegners angehört."

[38]) F. Chr. Baur, Dreieinigkeit, S. 553, Anm. 49, vgl. „Vorlesungen" I, 2, S. 185, Anm. 1.

[39]) H. Klee, Lehrbuch der DG, 1. Bd., Mainz 1837, S. 176.

[40]) J. v. Döllinger, Lehrbuch der KG, I, 2. Aufl., Regensburg 1843, S. 82.

[41]) Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts, Regensburg 1853, S. 217 f.

[42]) Fr. A. Willenborg, Über die Orthodoxie des Marcellus von Ancyra, Münster 1859.

lung ist bereits typisch katholisch; von Marcells Rechtgläubigkeit ist keine Rede mehr, obgleich Willenborg den Marcell auch wieder nicht als krassen Ketzer verstanden haben will. Marcell hielt nach Willenborg (vgl. S. 35—37) „strenge an der Einheit Gottes fest" und wollte „von einer Unterordnung innerhalb der Trinität nichts wissen". Jedoch „hätte er nur dabei den Unterschied der drei göttlichen Personen bestehen lassen. Allein zu diesem wahren katholischen Begriffe von der Trinität vermochte er sich nicht zu erheben, und darum fiel er in seinem Kampfe gegen den Arianismus in eine dem Sabellianismus ähnliche Richtung zurück".

Willenborg möchte den Marcell nicht „als einen hartnäckigen Haeretiker darstellen", „sondern vielmehr als einen Mann, der, zu schwach, um sich zum Glauben an das erhabene Geheimniss der Trinität zu erheben, sich zu überreden suchte, daß seine Vorstellungsweise sich ja wohl mit der h. Schrift und der Kirchenlehre in Einklang bringen lasse, und der vielleicht auch bisweilen, wenn er die Überzeugung vieler rechtgläubiger Bischöfe von der seinigen verschieden sah, wie z. B. in Rom und Sardica, nachgab; dann aber wieder in seine alten Irrtümer zurückfiel", womit das für Marcell günstige Urteil der genannten Synoden vor der katholischen Öffentlichkeit gerechtfertigt ist.

Wie Willenborg denkt auch der katholische Dogmenhistoriker Schwane[43]), dessen Darstellung, wenn man ins Auge faßt, daß ihm Zahns Buch wahrscheinlich noch nicht vorgelegen hat, in Bezug auf die materielle Wiedergabe der Lehre Marcells auch für Protestanten eine beachtliche Leistung darstellt. In der Beurteilung allerdings erinnert er direkt an Willenborg, der auch S. 191 Anm. 5 angeführt ist. Die Ausdrucksweise, daß Logos und Gott ἕν καὶ ταὐτόν seien „wie der Mensch und seine Vernunft", „ist zwar an sich noch nicht so sabellianisch" (S. 185). „Verstand man . . . die Einheit und die Dieselbigkeit von der Wesenheit, so war jene Ausdrucksweise Marcell's ganz

[43]) J. Schwane, DG der patristischen Zeit, II, Münster 1869, S. 176—193.

orthodox. Indessen mußte doch die persönliche Unterscheidung zwischen Vater und Logos verloren gehen, sobald die Zeugung in Gott nicht mehr festgehalten wurde . . . das Dogma selbst wurde auch verletzt und die Gottesidee getrübt" (S. 185). Schwane kehrt den Gang der Dogmengeschichte geradezu um, wenn er sagt: Marcell „redet also eigentlich nur von einer Trinität Gottes in der Offenbarung, und vergißt, daß diese doch nur ein Reflex des inneren Wesens Gottes sein kann und darin seinen Grund und Boden haben muß. Er kennt nur eine Trinität, die nicht viel höher steht als die sabellianische" (S. 187 f.). In Bezug auf den „Samosatenismus" Marcells meint Schwane dagegen: „Eine absichtliche Erneuerung des alten Ebionitismus und Paulianismus lag ihm in der That wohl fern" (S. 191).

Auch wenn Marcell bei den Orthodoxen als „unschuldiges Opfer arianischer Intriguen" erscheint (S. 177) und es vor allen Dingen „die Eusebianer" waren, die ihn als Haeretiker brandmarkten (S. 178), so steht als vorsichtiges Gesamturteil doch für Schwane fest: „Marcellus hatte sich . . . nicht bloß Ungenauigkeiten im Ausdruck zu Schulden kommen lassen, sondern war auch in der wahrscheinlich gut gemeinten Vertheidigung der Homousie so unglücklich gewesen, daß wenigstens seine Worte eine Anklage auf sabellianische Haeresie zuließen" (S. 176), er „habe . . . sich doch" aber „später den Beschlüssen der Kirche unterworfen" (S. 179). Schwane gesteht zu, daß Marcell „mit der Kirche und allen übrigen Vätern die erhabensten Vorstellungen über die Früchte der Erlösung, über die Befreiung von aller Schuld und die wiedergewonnene Vereinigung mit Gott" teile; jedoch durch die Leugnung der Persönlichkeit des Logos werde „die Bedeutung der Incarnation und Erlösung beeinträchtigt" und „die persönliche

---

44) Neuere Forschung hat ergeben (vgl. Loofs, Paulus von Samosata, S. 320 f.), daß die metaphysische Ausgestaltung der Trinitätslehre immer erst das zweite Stadium darstellt. Gerade die „Trinität Gottes in der Offenbarung" ist das Ursprüngliche. „Der ökonomisch-trinitarische Monotheismus ist in seiner streng heilsgeschichtlichen Form gewiß uralt" (Loofs, Paulus von Samosata, S. 320).

Offenbarung des dem Vater gleichwesentlichen Sohnes" (S. 189) verneint, so daß es eigentlich nur der eine Höchste Gott ist, der in dem Menschen Jesus wirkt. Also bedeutet die Lehre Marcells „eine Erneuerung des Sabellianismus, wenn auch in einer etwas anderen Form" (S. 176).

Überraschend ist bei dem Katholiken Schwane der freilich katholisch umgebogene traditionsgeschichtliche Hinweis: Marcells „ganze Lehre laboriert eben daran, daß er alte Bezeichnungsweisen und Erklärungen über die Trinität und Schöpfung, welche im Anfange als die ersten Versuche einer theologischen Spekulation geduldet, aber später von Haeretikern zu förmlichen Haeresien verunstaltet worden waren, wieder aufgriff" (S. 188). Das Grundschema seiner Trinitätslehre [λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός] war „ein bereits überwundener Standpunkt" (S. 186).

Kaulen[45]) lenkte noch einmal — nach Schwane — zu Döllingers Stellungnahme zurück. Kaulen findet es „gewiß begreiflich", „daß in einer von dogmatischen Streitigkeiten und boshaften Intriguen aufgeregten Zeit die Vorsicht oder das Mißtrauen bezüglich der Rechtgläubigkeit vielleicht zu weit ausgedehnt werden konnte". Marcells Ausführungen „waren aber geeignet, Anhaltspunkte für böswillige Beschuldigung des Sabellianismus zu bilden. Auf der andern Seite machte Marcellus' Ausdruck, dem wunderbar gebornen Menschen Jesus wohne der Logos, die δραστικὴ ἐνέργεια Gottes, inne, trotzdem er denselben rechtgläubig verstand und die Einwohnung als eine wesentliche und innerliche bezeichnete, doch möglich, ihm die Irrthümer des Paul von Samosata zur Last zu legen".

Die neueste katholische Forschung ist nach diesem m. E. letzten Gelehrten, der bedingungsweise für Marcells Rechtgläubigkeit eingetreten ist, durch das Merkmal äußerster Zurückhaltung bestimmt. Zum Teil mag diese Zurückhaltung aus ehrlichem Bestreben nach Objektivität herrühren, und solche summarischen Urteile wie das von Künstle[46]): „Marcellus von Ancyra und Photinus von Sir-

[45]) Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., VIII, 660—663.
[46]) K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, S. 140, vgl. S. 178.

mium basieren auf ebionitisch-sabellianischen Irrtümern" finden sich selten. Meist beschränkt man sich auf die Wiedergabe der Urteile anderer und verzichtet auf eigene Meinung, wie etwa Hergenröther[47]). Auf eigenes Urteil verzichtet auch das in der Bibliothek der Kirchenväter[48]) als authentische neueste katholische Marcelldarstellung angeführte Buch von Stegmann[49]). Euseb erhebe gewisse Vorwürfe gegen Marcell „freilich nicht mit gutem Recht" (S. 93), ebenso wie auch der Autor der vierten Rede gegen die Arianer „Marcells Sätze in etwas mißverstand oder doch in nicht mehr zulässige Konsequenzen trieb" (S. 94). „So konnte auch gegen Marcell als den Verteidiger eines ἀΐδιος καὶ ἀγέννητος λόγος der Vorwurf einer Zweiprinzipienlehre erhoben werden. Wollte er sich aber dagegen wehren, dann mußte er im Urteil seiner Gegner sabellianisieren" (S. 96). Indem er den Begriff γέννημα als unbiblisch streicht, kommt er allerdings „dem Sabellianismus bedenklich nahe" (S. 95). Allerdings kann er „erst in seinen Lehrkonsequenzen des Sabellianismus beschuldigt werden" (S. 102). „Es bleibt zwar richtig, daß Marcells Lehre nicht so leicht zum nackten Sabellianismus gestempelt werden kann. . . . Aber Gegner brachten es fertig" (S. 108). — Der Wert der Stegmannschen Arbeit liegt mehr in seiner Klärung des Verhältnisses Marcells zur Or. IV c. Ar. und in der Behandlung verschiedener Einzelpunkte seiner Lehre (vgl. z. B. seine — jedoch nicht immer stichhaltige — Unterscheidung der Sohnesauffassungen des Marcell auf S. 104 f.).

Übersieht man dies genannte katholische Schrifttum des letzten Jahrhunderts, so fällt die bei ursprünglicher Anerkennung von Marcells Rechtgläubigkeit immer mehr wachsende Neigung zu vorsichtiger Zurückhaltung und bloß referierender Mitteilung auf, wenn man sich nicht

---

[47]) Handb. d. allg. KG, 5. Aufl., I, Freiburg 1911, S. 394, Anm. 2.

[48]) Z. B. Basilius, Ausgewählte Briefe (= Bd. I), S. 119, Anm. 2.

[49]) A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer" als Κατὰ Ἀρειανῶν Λόγος ein Apollinarisgut. Diss. theol. Würzburg 1917.

gänzlich über Marcell ausschweigt[50]). Man weiß, daß Marcell nicht orthodox war, aber man möchte ihn als Gegner der Arianer, als Genossen des Athanasius und Schützling des Papstes Julius I. gerne als orthodox annehmen. Man weiß auch, daß er alte Überlieferungen vertritt, aber man scheut sich, diesen weiter nachzugehen. Deshalb ist die katholische Forschung hier wie anderswo trotz beachtlicher Einzelleistungen in eine Sackgasse geraten, die es verwehrt, zum wirklichen Ziele durchzustoßen, dorthin, wo die Betrachtung anfängt wirklich fruchtbar und ergiebig zu werden.

2. DIE DUALISMUS-DEUTUNG.

Diese Deutung hat nur drei Vertreter gefunden: Baur, J. A. Dorner und dessen Sohn Aug. Dorner.

Die Dualismusdeutung entstand aus der Ketzerdeutung, beeinflußt durch den philosophischen Idealismus Hegels.

Die ursprüngliche Verbindung mit der Ketzerdeutung ist bei Baur[51]) besonders auffällig. Marcell ging nach ihm „über das Homousion im nicänischen Sinne hinaus". Er mag, „wie es leicht bei antithetischen Übertreibungen zu geschehen pflege", „um das ihm theure Homousion auf die höchste Spitze zu treiben, sich gegen sein Wissen und Wollen zur sabellianischen oder samosatenischen Theorie hingeneigt haben" (S. 554). Und darüber hinaus: „Soll der wahre geschichtliche Stand der Sache nicht verrückt und ins Unklare und Zweideutige gezogen werden, . . . so kann kein Zweifel darüber seyn, daß Marcellus auf der Seite der sabellianischen Theorie steht, nur ist seine Trinitäts-

---

[50]) So z. B. — wahllos herausgegriffen — Ignaz Backes, Die Christologie des Hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter, Paderborn 1931. Auch in Scheebens Dogmatik mit ihren weiten historischen Teilen suche ich Marcells Namen vergeblich, ebenso in Altaners Patrologie 1938.

[51]) F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Theil, Tübingen 1841, S. 525—558. — Vgl. auch: Vorlesungen über die christliche DG, 1. Bd., Leipzig 1866, S. 182—185.

lehre jene schlechte Form des Sabellianismus, bei welcher die Monas nicht, wie von Sabellius selbst geschah, vom Vater unterschieden, sondern mit dem Vater identificirt wird“ [52]) (S. 555).

Jedoch liegt für Baur auf dem Sabellianismus des Marcell nicht das Hauptgewicht der Beurteilung. Baur ist in entscheidendem Maße von der Religionsphilosophie Hegels beeinflußt und beurteilt den Gang der Dogmengeschichte von der Hegelschen Religionsauffassung her. Allerdings fühlt man sich gerade in Bezug auf das, was er speziell über Marcell geschrieben hat, an das Urteil von H. Schmid (J. Haußleiter) [53]) über die dogmengeschichtliche Schaffensperiode Baurs erinnert, daß „die Hegelschen Kategorien zu einem Prokrustesbett wurden, in welchem das christliche Dogma um seinen besten Gehalt kam“ und daß „der Mangel des Hegelschen Religionsbegriffs das richtige Verständnis des christlichen Dogmas“ bei Baur „sehr“ „beeinträchtigte“.

Dieser Mangel seiner Darstellung macht sich zunächst für seine Terminologie bemerkbar [54]). Dadurch, daß Baur glaubt, die Marcellische Theorie unversehens in das moderne Gewand seiner modernen Philosophie einkleiden zu können, wird seine Darstellung typisch ungeschichtlich. Was weiß Marcell von der „Immanenz des Seyns und Denkens“ (S. 529), von der „reinen Idee Gottes“ (S. 553), der „Identität der Gottheit mit sich selbst“ (S. 554), dem abstrakten „Gegensatz des Endlichen und Unendlichen“ (S. 555)? Über der Vorliebe für diese Termini vernachlässigt Baur die einfachsten literarkritischen Vorarbeiten. Trotz-

---

[52]) Gegen diese Anschauung Baurs hat Zahn, Marcell von Ancyra, 1869, S. 142, Anm. 3, geschrieben; gegen Zahn Möller, ThStKr. 1869, S. 159 f., in seiner Kritik des Zahnschen Buches.

[53]) RE 3. Aufl., I, 472, 49 ff. (Art. Baur, Ferdinand Christian).

[54]) Gott und der Logos verhalten sich nach Baur für Marcell „wie Seyn und Denken“, „wie Seyn und Bewußtseyn“; der Logos ist eigentlich das „Selbstbewußtseyn Gottes“ (S. 529). Von keinem andern Kirchenlehrer sei die „Immanenz des Seyns und Denkens, wie sie im Begriffe des Logos und seines Verhältnisses zum Vater liegt“, „so bestimmt als das substantielle Wesen der Gottheit ausgesprochen worden“ (S. 529).

dem das Buch von Rettberg bereits über 40 Jahre vorlag, hat er es nicht benutzt. Unkritisch verwertet er Aussagen des Euseb gleichwertig neben genuin marcellischem Gut, nivelliert die Aussagen beider und mißversteht sie bisweilen noch mit Hilfe seiner Philosophie (vgl. bes. S. 532 in Verbindung mit S. 555).

Baur mißt Marcells Theologie an dem Hegelschen Religionsbegriff. Nach Hegel ist ja das Wesen der Religion nichts anderes als die Vereinigung des subjektiven mit dem absoluten Geist, das Einssein des Individuums mit Gott, der Zusammenschluß des Endlichen mit dem Unendlichen. Unter diesem Gesichtspunkt muß allerdings die nüchterne Theorie des Marcell als unbefriedigend erscheinen. „Die eigentliche speculative Tendenz der Lehre des Marcellus" ist „unläugbar dieselbe Trennung Gottes und der Welt, derselbe abstracte Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, worin wir das Characteristische des Arianismus finden müssen" (S. 555).

Für den dualistischen Charakter von Marcells Theologie führt Baur mehrere Gründe an: 1) Um „den absoluten Gott . . . rein in sich abzuschließen" wird der mit Gott identische ewige Logos nicht als Sohn betrachtet, „und alles, was sich auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater und auf den Begriff der Zeugung bezieht, gehört einer ganz andern Sphäre an, es fällt nur auf die Seite der endlichen Welt" (S. 555). 2) Es kommt bei Marcell nicht zu einer wirklichen, sondern nur zu einer äußerlichen Gemeinschaft des Logos mit der Menschheit. Der Logos wirkt im Fleische nur vermittels seiner mit ihm selbst nicht identischen ἐνέργεια δραστική, seiner nach außen gehenden Tätigkeit[55]) „welche von selbst den Be-

[55]) Baur faßt wie alle, außer Wundemann, vor ihm, die ἐνέργεια δραστική als eine Eigenschaft des Logos auf (S. 531 Anm. 15, S. 532 Anm. 17, S. 540), während sich seit Zahn (S. 123 ff.) die Auffassung durchgesetzt hat, daß mit ἐνέργεια δραστική eine Existenzform des Logos gemeint ist: der Logos ist seit der Weltschöpfung selbst seinem inneren Wesen nach ἐνέργεια und tritt deshalb auch als ἐνέργεια δραστική mit der Menschheit in wirklich reale Verbindung, nicht nur in scheinbar äußerliche, wie Baur wollte. Der Logos ist also, gegen Baur, mit der ἐγέργεια δραστική wirklich identisch.

griff einer persönlichen Vereinigung mit der menschlichen Natur ausschloß" (S. 532). 3) Und auch diese „äußere Gemeinschaft" ist nach 1. Kor. 15,28 für Marcell „auch nur eine zeitliche und vorübergehende" (S. 556). „So betrachtet erscheint die Lehre des Marcellus für das speculative Interesse noch unbefriedigender als der Arianismus", der von 1. Kor. 15,28 nichts weiß, dafür aber eine „Unendlichkeit des sittlichen Strebens" kennt (S. 556), ja, „vom Standpunct des athanasianischen Systems", dessen Wesen „die Einheit des Endlichen und Unendlichen" ist, muß „die Lehre des Marcellus noch unter den Arianismus" gestellt werden (S. 557).

Ganz ähnlich ist die Auffassung von J. A. Dorner[56]). Der dualistischen Tendenz, die Dorner bei Marcell findet, entspricht es, „daß in Christus nicht Gottes Wesen, sondern nur eine Action Gottes, festgehalten in dem Menschen Jesus durch eine längere Reihe von Momenten" statthat (S. 879). Dadurch unterscheidet sich Marcell gerade vom Sabellianismus, daß er jede Veränderung und Verwandlung des göttlichen Wesens ablehnt. Das wirkliche Wesen Gottes bleibt bei der Menschwerdung unbeteiligt; eine „persönliche Einwohnung Gottes" kann Marcell nicht annehmen (S. 880). „Die Menschwerdung Gottes kann nicht vollständig seyn, noch die Einheit zwischen Gott und den Menschen zustande bringen, beide sind wesentlich, physisch, geschieden und können nur so vereinigt werden, daß die Menschheit aufhört. Solange aber die sogenannte Gottessohnschaft währt, besteht sie nur durch die göttliche Kraft, die göttliche Action, nicht durch das göttliche Wesen" (S. 880). Diese „neue verfeinerte Form des Sabellianismus" landet also schließlich im Dynamismus, im „Ebjonismus".

Der Sohn von J. A. Dorner, August Dorner, ist in seinem Buch auf S. 165 seinem Vater bis in die Einzelheiten hinein gefolgt[57]).

[56]) J. A. Dorner, Die Lehre von der Person Christi, 1. Theil, 2. Aufl. Stuttgart 1845, S. 864—888. Dorner kennt Rettberg laut S. 864 Anm. 1.

[57]) A. Dorner, Grundriß der DG, Berlin 1899. — Vgl. dazu: Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren, München 1906, S. 67 f.

Die Dualismus-Deutung hat das Verdienst, zum ersten Male zwei Eigentümlichkeiten der Christologie Marcells klar hervorgehoben zu haben: 1) ihren „energetischen" oder „dynamischen" Charakter, dem physische Vergottung des Fleisches und damit physisch-reale Einreden, „dyoprosopische" Färbung von Marcells Christoloheit mit Gott im Grunde fremd ist. 2) die, mit Loofs zu gie, d. h. die scharfe Trennung der göttlichen und der menschlichen Seite in Christus. Indem sie darüber hinaus den Finger auf Marcells dualistische, den Menschen von dem Logos in der Endzeit trennende Exegese von 1. Kor. 15, 28 legte, stellte sie klar das religiös Unbefriedigende von Marcells Eschatologie und damit von Marcells Theologie überhaupt heraus. Indem sie aber Marcells System an dem Hegelschen Religionsbegriff maß, mußte sie den bei Marcell zweifellos vorhandenen Dualismus stark übertreiben und im Ganzen das Bild von seiner Theologie in hohem Maße einseitig sehen und verzeichnen.

3. DIE BIBLIZISMUS-DEUTUNG.

Die Biblizismus-Deutung lehnt die im Grunde katholische Beurteilung Marcells nach kirchlichen Ketzerprädikaten ab und legt nicht den Wert auf das Urteil der Kirche, sondern evangelisch auf das Urteil der Bibel. „Marcell und sein Verhältnis zur Bibel" steht hier im Vordergrund der Betrachtung, wobei der ausdrückliche Wille des Marcell selbst, Bibeltheologe zu sein, dieser Deutung entgegenkommt und sie fördert. Da auch die Deutungsgruppe 4, die traditionsgeschichtliche Betrachtung, — allerdings auf dem Umweg über die dogmengeschichtliche Tradition — zu der urchristlichen Anschauung zurückgehen und Marcells Verhältnis zu ihr feststellen will, könnte ich die Deutungen 3 und 4 im Unterschied zu den Deutungen 1 und 2 als die spezifisch „evangelischen" Deutungen bezeichnen. So gehen Deutung 3 und 4 in einander über, und es ist im folgenden nicht immer möglich, beide streng auseinanderzuhalten. Deutung 4 wird im Zusammenhang erst da besprochen werden können, wo mit

der traditionsgeschichtlichen Deutung abgesehen von der Biblizismusdeutung konsequenter Ernst gemacht wird, d.h. bei Loofs.

Die Biblizismus-Deutung und damit Marcells Verhältnis zur Bibel hat zum ersten Male Neander[58]) gebührend berücksichtigt und damit einen ganz neuen Gesichtspunkt in die Debatte geworfen. Marcell ist ihm, dem pietistischen Gegner des Hegelianers Baur, „ein Mann von mehr biblischer Richtung, und der Vermischung von Philosophie und Theologie abgeneigt" (S. 275). Er wurde „der heftigste Gegner des Origenes, von welchem er den Arianismus ableitete" (S. 315). „Schon Marcellus von Ancyra im 4. Jahrhundert trat als Ankläger des Platonismus auf" (S. 259). Er kämpfte gegen „die Auctorität der Tradition". „Das Wort δόγμα bezeichne eine menschliche Meinung; er wollte nichts gelten lassen, als die göttlichen Aussprüche der heiligen Schrift" (S. 292, vgl. S. 2).

Neanders Anregungen sind bewußt (vgl. Zahn S. 8 Anm. 4) von Theodor Zahn[59]) aufgegriffen, der 1867 ein Buch über den Biblizisten Marcell veröffentlichte.

Zahns Arbeit, die aus einer lateinischen Abhandlung entstanden ist[60]), zeichnet sich durch genaue Benutzung der Quellen im Rahmen der Rettbergschen Arbeit aus, der er treu, wenn auch nicht kritiklos (z. B. S. 105 Anm. 3, 107 Anm. 1, 113 Anm. 2, 116 Anm. 1 u. a.) folgt und ist deshalb für die ganze Folgezeit wegweisend geworden.

Bereits in der Einleitung (S. 3ff.) hatte sich Zahn angesichts des kirchlichen Verdammungsurteils dagegen ausgesprochen, daß man Marcells Theologie lediglich unter dem Gesichtspunkt der Orthodoxie oder der Häresie be-

---

[58]) A. Neanders christliche DG, 1. Teil, Berlin 1857, S. 259, 275, 292, 314—316, 331 f.

[59]) Marcellus von Ancyra, Gotha 1867.

[60]) De Marcelli Ancyrani theologia, lateinische Abhandlung eingereicht bei der theol. Fakultät in Göttingen zwecks Bewerbung um eine dort erledigte Repetentenstelle (Frühjahr 1865). Vgl. den Beitrag von Th. Zahn in „Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen", Ed. E. Stange, Leipzig 1925, S. 11.

trachten könne. Wenn seiner Theologie „eine wissenschaftliche oder kirchliche Bedeutung zugesprochen werden" solle, so müsse „die Frage anders gestellt oder ein Begriff der Orthodoxie aufgestellt werden, welcher die Möglichkeit offen läßt, daß christliche Wahrheit durch kirchliches Urteil verworfen wird". In dem dritten Abschnitt seiner Ausführungen legt er dann klar, daß von einem Ebionitismus (Samosatenismus) (S. 189—196) bzw. Sabellianismus (S. 196—216) Marcells nach Lage der Dinge nicht gesprochen werden könne.

Was bedeutet nun Marcell für Zahn positiv? Er ist eine „mehr reactionäre als revolutionäre Erscheinung" der Dogmengeschichte (S. 217). Seine reaktionäre Besonderheit sieht Zahn im Grunde darin, „daß er weniger als irgendeiner seiner Zeitgenossen, die wir kennen, ein Kind seiner Zeit war, vielmehr in bewußtem Bruch mit derjenigen Theologie, welche an Origenes ihren letzten großen Vertreter gehabt hatte, den ersten zusammenhängenden Versuch machte, die Trinitätslehre und Christologie auf ihre biblischen Normen zurückzuführen" (S. 7). Man kann „ihn den Schrifttheologen seiner Zeit nennen" (S. 52). Marcell protestiert gegen die Art der damaligen Exegese und Dogmatik, die die Schrift „nicht einmal ernstlich Norm" „der dogmatischen Erkenntnis" sein ließ (S. 52). Marcell kämpfte gegen die Überschätzung des Dogmas, betrachtete es als Menschenwerk und „meinte, daß auch hier wie bei den Philosophenschulen die Verschiedenheit der Urtheile (ἀποφάσεις) die Einigkeit im Dogma nicht zu gefährden brauche" (S. 54). „Nicht aus Verzweiflung an der Speculation, sondern aus der Zuversicht, daß eine haltbarere Erkenntnis des Christenthums an der Hand der Schrift zu gewinnen oder auch von ihm schon gewonnen sei, verließ er den breit getretenen Pfad alexandrinischer Theologie; und was mehr ist als dies, er that es, indem er gleichzeitig seine Übereinstimmung im Glauben auch mit solchen behauptete, welche von Gott her kommend das nicänische Bekenntnis vertheidigten". „Es ist wohl keinem Theologen der alten Zeit in so unverkennbarer Weise der Unterschied zwischen Glauben und Glaubensbekennt-

nis einerseits und den Mitteln wissenschaftlicher Rechtfertigung andererseits aufgegangen als ihm" (S. 62). In ihm und den anderen „Urhebern und ersten Vertretern" des Nicänum lebte „ein großartiger, auf das Wesentliche gerichteter Sinn". „Dem nicänischen Bekenntnis gegenüber bewegte er sich mit derjenigen Freiheit, welche den Miturhebern eines ächten dogmengeschichtlichen Erzeugnisses eigen ist im Unterschied von den späteren Erben des Symbols, denen so leicht . . . auch die Sicherheit verloren geht in der Scheidung dessen, was Glaubensabsicht, und was zufällige, d. h. nur geschichtlich nothwendige Form des Glaubensausdrucks ist". So „ist Marcell eine beachtenswerthe Erscheinung in der Geschichte mehr der Theologie als des Dogmas geworden". Das ist eine großartige und freiheitliche Sprache, die dem jüngeren Zahn damals wohl einmal eigentümlich sein konnte.

Der Frage der Vorgänger des Marcell ist das dritte Kapitel des dritten Abschnitts (S. 216—245) gewidmet. Bereits ein Petavius hatte (vgl. Zahn S. 4), seiner Zeit vorausgreifend, den Marcell thetisch mit bestimmten Apologeten, Tatian, Athenagoras, Theophilus in Verbindung gebracht. Zahn steht ebenfalls auf dem Standpunkt, daß „Marcell von dem Besten früherer Zeit nicht wenig gerettet hat" (S. 245). Er ging nach Zahn „auf die ältesten Formen der Christologie im nachapostolischen Zeitalter zurück" und zwar „auf die vollkommeneren Formen der Logoslehre bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts", — d. h. auf Theophil von Antiochia und Athenagoras (S. 232 f.) — „während er die eben dort sich findenden theogonischen Vorstellungen" (z. B. bei Justin, vgl. S. 227 ff.) „ausschloß. In seiner theologischen Gesammtanschauung ist er ein treuer Nachfolger des Irenäus" (S. 216). Die „Verwandtschaft der Theologie Marcells mit der des Irenäus", die Zahn auf S. 237—244 allerdings zu eng sieht[61]), „springt so sehr in die Augen, daß man geneigt ist, eine Kenntnis des Vorfahren bei dem Nachfolger vorauszusetzen oder eine uns verborgene Überlieferung theologischer Denkweise der vorderasiatischen

[61]) Vgl. Loofs, Die Trinitätslehre von Ancyra, SBA 1902, S. 1 u. S. 12—14.

Theologie des zweiten und der galatischen des vierten Jahrhunderts anzunehmen (S. 244). „Wer die Meinung theilt, daß nicht Origenes, sondern Irenäus der Stammvater einer gesunden Wissenschaft vom Christenthum sei, der wird auch dem Bischof von Ancyra unter ihren älteren Vertretern nicht den niedrigsten Platz anweisen dürfen" (S. 245).

So hat Zahn mit der Biblizismusdeutung zugleich auch die traditionsgeschichtliche Deutung eingeleitet, und man muß sagen, daß er zugleich als Erster — neben Petavius — die Spuren geahnt hat, die den Marcell mit der antiochenischen Theologie (Theophilus und IQT bei Irenäus[62]) verbinden.

Eine Kritik des Zahnschen Buches erschien von W. Möller in ThStKr 1869, S. 147—176. Über seine Absicht orientiert Möller gleich am Anfang S. 148: „Dem gegenüber können wir freilich von vornherein nicht bergen, daß . . . er (Zahn) uns doch in seiner Vorliebe für seinen Schützling die Bedeutung desselben etwas überschätzt zu haben scheint". — „Wir wollen . . . im allgemeinen nicht in Abrede stellen, daß Marcell das Bedürfnis empfand und den Anlauf machte, zu einer methodischeren Schrifttheologie. Allein Zahn scheint uns darin viel zu weit zu gehen und zu wenig zu beachten, wie auch für Marcell, so sehr er Schriftgrund sucht und sich daran anschließt, am Ende doch speculative Momente, die er dem Logosbegriff selbst entnahm, und speculative Probleme, welche der Bewegung des Trinitätsdogmas selbst entsprangen und Lösung forderten, das Bestimmende waren" (S. 155), was Möller anschließend für den Logosbegriff wie für die Trinitätsauffassung nachweist. Zahn „unterschätze" „den Einfluß der gleichzeitigen speculativen Bewegung des Logosbegriffes" und lege auch „den Irenäus wieder zu marcellianisch" aus (S. 173). „Wir müssen es aber doch für Täuschung halten, daß er (= Irenäus) deshalb der im weiteren Sinne speculativen Momente ganz entrathen könne".

[62]) Vgl. Loofs, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenäus, Leipzig 1930 (TU 46, 2).

Soweit die grundsätzliche Kritik von Möller; bedeutsam ist auch seine Kritik im einzelnen, sowohl für die Pneumatologie, wie für die Logoslehre, wie für die allgemeine dogmengeschichtliche Einordnung der Marcellischen Theologie. Interessant ist zu sehen, wie ihm, nachdem die Forschung durch Zahn festen Grund unter den Füßen zu haben glaubte, der Boden wieder schwankend wird: „Schillernde Äußerungen" „auf einem durchaus schwankenden Fundamente" stellt er bei Marcell fest, dessen Christologie sich ihm im Gegensatz zu Zahn „im wesentlichen" „auf derselben unentwickelten Stufe befindet, als bei seinen orthodoxen Zeitgenossen" (S. 169). Ist das wieder ein Rückfall in die frühere Unsicherheit oder der Ansatz zu neuem wissenschaftlichen Fortschritt?

Leider hat Möller in seinen weiteren Darstellungen [63]) seine Anregungen — mit Ausnahme der Pneumatologie — nicht weiter positiv verwertet und ausgebaut. Jedoch zeigt sich dem heutigen Beschauer, daß er mit seinen Korrekturen vielfach recht gehabt hat, und daß die einfache und deshalb auch großartige Deutung, die Zahn der Gestalt des Marcell gegeben hatte, der historischen Wahrheit doch nicht vollkommen entspricht.

Zahn mutet uns trotz seiner traditionsgeschichtlichen Hinweise im Grunde die unmögliche Annahme zu, es habe im 4. Jahrhundert noch einen Theologen geben können, der sich mit beispielloser Freiheit über die gesamte zeitgenössische Theologie erheben und einsam im Meere des ihn umgebenden dogmatisch-theologischen Relativismus die wirkliche biblische Offenbarung in der Hauptsache rein bewahrt habe. Diese Annahme ist nur dann möglich, wenn man die biblische Offenbarung mit der altkirchlichen Überlieferung etwa der alten Quellen des Irenäus wesentlich identifiziert, und den Marcell wiederum als einen „treuen Nachfolger" des Irenäus zugleich auch als einen treuen Überlieferer dieser biblischen Offenbarung hinstellt. Diese Konstruktion ist aber in Wirklichkeit unmöglich.

---

[63]) Art. Marcellus, RE 2. Aufl. IX, Leipzig 1881, S. 279—282. — Lehrb. d. KG, 1. Aufl., Freiburg 1889, S. 403; 2. Aufl., Ed. v. H. v. Schubert, Tübingen u. Leipzig 1902, S. 434, 439, 447, 454, 456.

Weder entspricht die Theologie des Irenäus oder seiner Quellen qualitativ in allen Punkten der Offenbarung, noch entspricht, wie bereits Möller sah, das System Marcells der „Theologie" des Irenäus (bzw. seiner Quellen). Zahn hat außerdem zu wenig beachtet, daß Marcell wie alle anderen Menschen auch ein Kind seiner Zeit war und als solches nicht nur mit der Vergangenheit, sondern auch durch mannigfache Fäden mit dem religiös-kirchlichen Leben und dem theologischen Denken seiner Gegenwart verbunden war.

Während der Katholik C. J. v. Hefele[64]) sich in Darstellung und Beurteilung eng an Zahn anschloß, haben die nachfolgenden Dogmengeschichtsschreiber Zahns Resultate nur zum Teil übernommen. Die alte Ketzerdeutung wirkte noch zu sehr nach, als daß sie sich sofort von ihr hätten frei machen können. Sie mochten vielleicht auch die Einseitigkeit des Zahnschen Buches spüren, fanden aber nicht die Kraft, sie durch eine eingehende Untersuchung ihrerseits zu korrigieren, sondern kehrten fast alle mit Ausnahme von Harnack und Seeberg, die weiter unten noch erwähnt werden sollen, mehr oder weniger zur alten Fragestellung zurück, die sie zum Teil mit den Ergebnissen von Zahn „biblizistisch" verbrämten. So konnte es der — bereits unter 1a und b genannte — Fr. Nitzsch wieder wagen, trotz Zahn Marcell offen als Sabellianer zu bezeichnen[65]); Marcells Stellung zu Schrift und Kirchenautorität erledigt er mit zwei Notizen auf S. 253 u. 256; die Frage nach seinen Traditionen mit zwei kurzen Hinweisen auf den „Monarchianismus" (S. 221) und die „Apologeten des 2. Jahrhunderts" (S. 224).

Die konfessionell lutherische Dogmengeschichte von G. Thomasius[66]) hält zwar mit Zahn daran fest, daß der Standpunkt Marcells „der heilsgeschichtliche, der biblische" sei (S. 236). Aber sie kommt doch zu dem abschließenden (katholisierenden) Urteil (S. 238): „und so führte denn

[64]) Konziliengeschichte, 2. Aufl. I, Freiburg 1873, S. 474—477.
[65]) Fr. Nitzsch, a. a. O. S. 211, 224, 228.
[66]) Die christl. DG, I, 2. Aufl., Erlangen 1886, S. 235—239.
[66]) Gottfried Thomasius, Die christl. DG, I, 2. Aufl., Erlangen 1886, S. 235—239.

seine Logoslehre zu einem ähnlichen Resultat, wie die sabellianische, und ergab den Beweis, daß man von dem kirchlichen Zuge des Dogmas nicht ablenken konnte, ohne sowohl die werdende Trinitätslehre, als die gesunde Christologie zu schädigen“ [67]).

Bedeuten die genannten Arbeiten wissenschaftlich ein Herabsinken unter das Niveau von Zahn — über die zeitlich einzuordnenden Darstellungen von Hagenbach und Aug. Dorner vergleiche Abschnitt 1b bzw. 2 — so halten sich diejenigen von R. Seeberg [68]), Bonwetsch [69]) und A. Harnack wenigstens auf der Zahnschen Höhe. Harnack hat dabei am deutlichsten spürbar die Korrekturen berücksichtigt, die Loofs (s. S. 33) 1902 an dem Buche von Zahn angebracht hatte. Im übrigen ist die Haltung von Harnack, der hier als neuerer Vertreter der Biblizismusdeutung und als letzte Zusammenfassung ihrer Gedanken abschließend gewürdigt sei, folgende: Für Harnack [70]) ist Marcells Theologie „eine kühne Neuerung“ (Grundriß, 6. Aufl., S. 222 Anm. 1), mit der er „hinter die Theologie der Apologeten und des Tertullian zurück“ ging. „Klar erkannte er den Irrweg der gültigen Theologie in ihrer Verflechtung mit der Philosophie; er wollte einen rein biblischen Lehrbegriff aufstellen“ (Lehrb. 4. Aufl. II, S. 242 Anm. 1). Seine Absicht war, „die gesamte alexandrinische Theologie beiseite zu lassen und durch Wiederaufnahme biblischer Gedanken und der irenäischen Theologie das christologische Problem zu lösen“ (Art. Monarchianismus RE 3. Aufl. XIII, 336 56 ff.) — „Seine Gottes- und Christuslehre zeigt einerseits Übereinstimmung mit der der alten

---

[67]) Vgl. die Verwandtschaft dieses Urteils zu dem des Katholiken Willenborg, S. 35–37; vgl. oben S. 15 f. Vgl. auch das Urteil des Katholiken Schwane, oben S. 16 ff.

[68]) R. Seeberg, Lehrbuch d. DG, 3. Aufl., II, Erlangen u. Leipzig 1923, S. 95—98.

[69]) N. Bonwetsch, Grundr. d. DG, 2. Aufl., Gütersloh 1912.

[70]) A. Harnack, Lehrb. d. DG, II, 4. Aufl., Tübingen 1909, S. 242, Anm. 1. — Grundriß d. DG, Tübingen 1922, 6. Aufl., S. 222. — Art. Monarchianismus, RE, 3. Aufl., XIII, S. 303—336, auf S. 332, 52 ff.; 335, 57; 336, 56 ff. — Mission und Ausbreitung des Christentums, 4. Aufl., 1924, S. 466, 470, 485, 627, 768 f. — Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, II, 2, S. 124, 125 und 544 f.

Apologeten (streng ökonomische Trinität), andererseits mit der des Irenäus". „Ein Gegner des Hellenismus in der Theologie, stand er dem Origenes fern". „Dem Abendland mußte seine Lehre um einen Grad erträglicher sein als der orientalischen Orthodoxie, weil er zum Modalismus tendirte" (Lehrbuch 4. Aufl. II, S. 244 Anm. 1).

Eng an Harnack in Darstellung und Beurteilung schließt sich neuerdings wieder Walther Köhler[71]) an.

Einen Rückschritt hinter Harnack und Zahn bedeutet leider trotz der Betonung von Marcells Monarchianismus Lietzmanns[72]) Urteil: „Es war ganz folgerichtig, wenn die Eusebianer ihn (= Marcell) als Irrlehrer verurteilten, denn er stand auf gleicher Linie mit Sabellius und Paul von Samosata in der Bestreitung der Eigenpersönlichkeit des Logos".

4. DIE TRADITIONSGESCHICHTLICHE DEUTUNG.

Die traditionsgeschichtliche Deutung reicht in ihren Ansätzen weit zurück. Petavius (vgl. oben S. 27) und Wundemann (vgl. oben S. 12 f.) glaubten bereits auf Traditionsspuren hinweisen zu können. Auch Klose (a. a. O. S. 26, vgl. oben S. 9 f.) meint: Marcell „ging daher zu den älteren Vätern und ihren Vorstellungen von einem Logos προφορικὸς zurück" (vgl. auch S. 29), hat aber diesen Ansatz nicht weiter verfolgt. Bewußt aufgeworfen hat die Frage nach den Traditionen, von denen Marcell abhängig ist, erst Zahn. Aber bei ihm ist die traditionsgeschichtliche Deutung eigentümlich mit der Biblizismusdeutung vermengt und verkoppelt. Wirklich rein hat diese Auffassung erst Loofs vertreten. Aber auch er hat sie zunächst nicht in voller Klarheit zu erfassen vermocht, sondern hat eine längere Entwicklung seiner Auffassungen erfahren, die hier näher beschrieben werden muß, er ist jedoch von der Biblizismus-Deutung gleich zu Anfang abgerückt.

---

[71]) W. Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, Zürich und Leipzig 1938, S. 153 f.

[72]) H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, III, Berlin 1938, S. 185.

Loofs hat einen nicht unerheblichen Teil seiner dogmen-historischen Lebensarbeit dem Marcell von Ancyra gewidmet. Er hat das in Frage stehende Problem direkt durch Spezialuntersuchungen und noch mehr indirekt in den großen Büchern seiner letzten Lebensjahre ungemein gefördert. Was er, nebenbei in verstreuten Einzelbemerkungen, in seinem „Paulus von Samosata" 1924 über Marcell geschrieben hat, ist überhaupt das Beste, was bisher je über diesen Theologen des 4. Jahrhunderts veröffentlicht worden ist[73]).

Obwohl Loofs sich Zahns Marcell-Deutung nie ganz zu eigen gemacht hat und auch den Zahnschen Einzelergebnissen kritisch gegenübersteht — besonders seiner Darstellung der Pneumatologie und des Verhältnisses von Marcell und Irenäus, wo er Möllers Anregungen folgt und sie weiter ausbaut —, hat sich Loofs doch zunächst methodisch und material eng an Zahn angeschlossen, ja, in seiner Abhandlung „Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältniß zur älteren Tradition" (SBA 1902) will er Zahns Urteil noch verschärfen, denn er geht zunächst davon aus (S. 2), „daß dem von seiner Zeit schlecht behandelten Marcell ein noch größeres Interesse gebührt, als ihm Hrn. Zahns Arbeit schon verschafft hat". Aber er betont nicht so sehr wie Zahn den Biblizisten Marcell; es findet sich in seinen Schriften, soweit ich sehe, nur einmal eine Stelle, wo er davon redet, daß die Traditionen, von denen auch Marcell abhängig ist, „mehr biblisches Recht" haben als die der Apologeten und Alexandriner (RE 3. Aufl. XXIV S. 243, 42 ff., vgl. aber auch XXIII 307, 7). Meist hält er sich in dieser Frage vorsichtig zurück. Er vermerkt lediglich referierend, daß sich Marcell oft auf die Schrift beruft (z. B. Trinitätslehre, S. 5, S. 8, RE 3. Aufl. XII 261, 33, 39, 41; Leitfaden 4. Aufl. S. 244, 247). Freilich ist auch für Loofs dabei wichtig, daß Marcell „den heidnisch-philosophischen Ursprung" der „origenistischen Hypostasenlehre" (Trinitätslehre S. 5), die für ihn „ganz besonders anstößig" (Leitfaden 4. Aufl. S. 245), ja, „un-

[73]) Über das Schrifttum von Loofs über Marcell vgl. das Schriftenverzeichnis.

erträglich" (RE 3. Aufl. XII 260,36) sei, durchschaue und scharf kritisiere. Loofs betont, daß ein „heilsgeschichtlicher, nicht ein philosophischer Rahmen" (Trinitätslehre S. 12, vgl. RE 3. Aufl. IV S. 32,18) Marcells Theologie umspanne. Aber eine Feststellung von der Tragweite, wie sie etwa Zahns Behauptung entspräche, daß Marcell die Christologie und Trinitätslehre auf ihre biblischen Normen zurückzuführen versuche, äußert Loofs nicht. Er begnügt sich mit der Feststellung, daß „Marcell vom Johannesevangelium sich besonders stark beeinflußt zeigt" (Trinitätslehre S. 10), daß seine Theologie „spezifisch johanneische Färbung" (RE 3. Aufl. XII S. 265,11) trage und seine Erkenntnisse „auch für das Verständnis johanneischer (Joh. 7,39!) und paulinischer Gedanken (Rö. 8,9; Gal. 4,6; 1. Ko. 15,28; 2. Ko. 3,17 f.) nicht unwichtig" seien RE 3. Aufl. XII 265,28) und daß man den Traditionen, in denen Marcell stehe, unter anderen auch im „Johannes-Evangelium" (Trinitätslehre S. 18 Schluß) begegne.

Diesen Traditionen sucht Loofs, methodisch Zahn folgend, nachzugehen, und aus diesem Bestreben haben sich die bedeutenden späteren Ergebnisse seiner Marcellforschung entwickelt. Wie Zahn lehnt er es ab, Marcell lediglich nach Ketzerkategorien zu beurteilen. „Die dogmengeschichtliche Beurteilung Marcells darf sich nicht durch die Vorwürfe seiner Gegner bestimmen lassen. Es ist freilich richtig, daß Marcells Christologie einen ‚samosatinischen' Eindruck macht" (RE 3. Aufl. XII 263,54 ff.), aber man dürfe sich dadurch nicht allein bestimmen lassen. Denn wenn sich Marcell auch andererseits wiederum dem „modalistischen Monarchianismus" nähere (RE 3. Aufl. IV 45,54) und wenn durch seine Theologie bei seinen Gegnern auch der Verdacht erweckt sei, daß das durch ihn verteidigte Nicänum „sabellianisiere" (RE 3. Aufl. II 17,17, vgl. IV 46,6), so steht doch für Loofs die Tatsache fest: „Sabellianer aber war Marcellus nicht" (Leitfaden 4. Aufl. S. 245).

Was war er dann? Loofs antwortet: „Marcells Stellung in der Dogmengeschichte ist . . . dadurch charakterisiert, daß vorapologetische Traditionen bei ihm uns entgegentreten" (RE 3. Aufl. XII 264,59, vgl. 49). „Über

Irenäus und Tertullian also muß man zurückgehen, wenn man den Mutterboden finden will, in dem Marcell wurzelt". „Bei den ‚Presbytern' des Irenäus, in einzelnen Stellen bei Justin, bei Ignatius und im Johannes-Evangelium", bei „den ältesten, vorapologetischen, trinitarischen Traditionen" (Trinitätslehre S. 18), im „Binitarismus des Hermas, des II. Clemens und des Barnabasbriefes" (RE 3. Aufl. XII 265, 1 ff.) begegnet man dem Urgestein, auf dem die Theologie des Marcell ruht. Mit einem Wort: „es ist der ökonomisch-trinitarische Monotheismus der kleinasiatischen Traditionen" (Leitfaden 4. Aufl. S. 245; vgl. RE 3. Aufl. IV 32; XII 264 und 265), der Marcell maßgebend beeinflußt hat; die vorirenäische kleinasiatische Theologie, „wenn auch modifizierende und kürzende Einflüsse späterer Vorstellungen nicht ganz zu verkennen sind" (Leitfaden 4. Aufl. S. 245). Bei diesen späteren Einflüssen denkt Loofs, was vor ihm bereits Klose S. 29, I. A. Dorner S. 870, Noack S. 87 und Möller ThStKr S. 159 hervorhoben, auch durchaus an die Einwirkung der zeitgenössischen (stoischen) Philosophie mit ihren Vorstellungen vom Logos ἐνδιάθετος und προφορικός (Trinitätslehre S. 6 Anm. 1; Leitfaden 4. Aufl. S. 245 Anm. 12). Daneben unterscheidet er bei Marcell „wichtige" und „erst in zweiter Linie" wichtige (Trinitätslehre S. 11, vgl. RE 3. Aufl. XII 261, 37 ff.) Theologumena wie etwa „die Ablehnung des Sohnesbegriffes für den λόγος ἄσαρκος" (RE 3. Aufl. XII 261, 59); Marcell, der gewöhnlich den Sohnesbegriff auf den Inkarnierten beschränke, könne, wenn die Ewigkeit des Logos nicht angetastet werde, auch den Präexistenten Sohn nennen. Eine ähnliche Unterscheidung hatte bereits Klose (a. a. O. S. 9) in Bezug auf 1. Ko. 15, 28 und andere Punkte eingeführt.

Loofs entwickelt weiterhin sein Verständnis der „kleinasiatischen Tradition" RE 3. Aufl. IV S. 29—33 vom Johannes-Evangelium bis zu Irenäus. In RE 3. Aufl. XII 265, 23 betont er, daß die Verwandtschaft von Gedanken des Marcell mit denen etwa des Ignatius viel weiter geht, als es Zahn S. 221—225 bereits erkannt hat. In seiner Studie: „Trinitätslehre" S. 12—14 bringt er einen ausführlichen Vergleich zwischen Marcell

und Irenäus und hebt dabei im Gegensatz zu der harmonisierenden Betrachtungsweise Zahns (vgl. S. 242), die Möller getadelt hatte (vgl. oben S. 28 f.; ThStKr 1869 S. 173 ff.), auch klar die Unterschiede beider hervor. Weit über Zahn geht Loofs dadurch hinaus, daß er nicht nur die spezifisch kleinasiatischen, sondern die mehr oder minder von diesen beeinflußten nachirenäischen occidentalen Traditionen zu erforschen sucht. Grundlegend ist dabei die Erkenntnis, daß das Bekentnnis, das dem occidentalen Synodalschreiben von Sardica angehängt ist (bei Theodoret h. e. 2,8), dem spezifisch marcellischen Gedankengut äußerst verwandt ist, auch wenn man von dem persönlichen Einfluß des Marcell auf die Formulierung dieses Bekenntnisses absieht (Trinitätslehre S. 14—17, RE 3. Aufl. XII 262, 49 ff., 264, 8 ff., Leitfaden 4. Aufl. S. 248 ff. und besonders: Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica 1909). „Die Traditionen, unter deren Einfluß Marcell stand, müssen auch im Occident wirksam gewesen sein" (Trinitätslehre S. 17). Von hier aus fällt auf die verwandten Gedankengänge bei Tertullian und Novatian, bei den älteren Schriften des Hilarius, bei Phöbadius von Aginnum ein neues Licht (vgl. RE 3. Aufl. XII S. 264, Leitfaden 4. Aufl. S. 250 Anm. 1 und „Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica"). „Noch in der antiochenischen Christologie bis hin zum Nestorianismus, ja, noch im spanischen Adoptianismus des 8. Jahrhunderts wirken diese Gedanken in Bruchstücken nach." (RE 3. Aufl. XXIII 307, 19 ff.).

Soweit in kurzen Zügen Loofs' Auffassung, wie sie sich bis 1906/09 bei ihm entwickelt hatte und über die er 1913 in RE 3. Aufl. XXIII S. 306—307 (Nachtrag zu „Christologie, Kirchenlehre") noch einmal einen zusammenfassenden Überblick gab. Aber gerade dieser Überblick zeigt, daß sich 1913 Loofs' Anschauungen bereits im Fortentwickeln befanden. L. konnte hier schreiben (S. 307, 37 ff.): „Nur das will ich bemerken, daß mir an dem „kleinasiatischen" Charakter der alten Traditionen, die mir wichtig sind, wenig liegt. Harnack und Scheel werden wohl darin recht haben, daß man die Traditionen nicht nur aus

Kleinasien herleiten kann". (Bereits 11 Jahre früher in seiner Trinitätslehre 1902 war er S. 9 Anm. 2 von der durch ihn 1898 in RE 3. Aufl. IV 26,35 ff. eingeführten Bezeichnung „Binitarismus" für diese Überlieferungen abgerückt; er setzte dieses Wort sowie das dazugehörige Adjektiv „binitarisch" fortan verschiedentlich — aber nicht immer, vgl. z. B. Leitfaden 4. Aufl. und „Glaubensbekenntnis" S. 30 f., Theophilus von Antiochien S. 142 u. a. — in Anführungsstriche, so „Trinitätslehre" S. 9, RE 3. Aufl. XII 261,5; 265,1; XXIII 306,57).

Ein neues Entwicklungsstadium bedeutet Loofs' 1924 erschienenes Buch „Paulus von Samosata". Loofs' Tat bestand hier in der Verfolgung einer spezifisch antiochenischen Traditionslinie von Theophil von Antiochien über Paul von Samosata und Eustathius (Marcell von Ancyra) zu den späteren Antiochenern. Dazu stellte Loofs fest (S. 294): „Zugleich habe ich, indem ich Marcell und über die Brücke des Sardicense die abendländische Tradition seit Tertullian in den Zusammenhang hineinzog, einen Nebenarm desselben" — d. h. des antiochenischen — „Überlieferungsstromes nachzuweisen versucht und als den Ausgangspunkt dieser bei den einzelnen in verschiedenem Maße abgewandelten bzw. getrübten Überlieferung eine bis in die Zeit vor den Apologeten zurückverfolgende theologische Ausgestaltung christlicher Glaubensgedanken angesehen, deren Heimat mir Kleinasien zu sein schien. Diese örtliche Festlegung des Ausgangspunktes ist mir zwar noch heute nicht wertlos, aber doch von geringerer Bedeutung; das Wichtigste ist mir, daß dieser Ausgangspunkt jenseits der Zeit der Apologeten liegt". Und diese — in der Quelle antiochenische — Überlieferung bestimmt er jetzt nun noch näher: „Es muß um eine Traditionslinie sich handeln, die in gleicher Weise die Orientalen Paul von Samosata, Marcell und Eustathius, wie den Abendländer Tertullian, verbogen auch den Irenäus erreicht hat". „Eigenartig" ist für sie die „neben der ökonomisch-trinitarischen Grundanschauung charakteristische Verwendung der Begriffe λόγος und σοφία" (vgl. Prov. 8,22 ff.), „indem sie die σοφία zunächst in dem Logos dachte,

begrifflich aber doch λόγος und σοφία unterschied und so, vielleicht auch unter gleichzeitiger Einwirkung neutestamentlicher Stellen . . . dahingeführt wurde, das πνεῦμα als σοφία zu bezeichnen" (S. 310). Weiterhin sind für diese Tradition charakteristisch: die unphilosophische Logoslehre (S. 312—314), die Beschränkung des Sohnesbegriffes auf den geschichtlichen Jesus (S. 314 f.) die „dyophysitische" Christologie (scharfe Scheidung des Göttlichen und des Menschlichen in Christo, S. 315—317) und der strenge Monotheismus (S. 317 f.).

Wie ist die Stellung des Marcell innerhalb dieser Traditionslinie? Inbezug auf den strengen Monotheismus (S. 204 f., 237 f., 317 f.) und auf die unphilosophische Logoslehre (Logos = das Offenbarungswort Gottes, S. 208, 313) steht Marcell voll und ganz im Rahmen dieser Tradition. Zum wenigsten „Spuren" (S. 224 f.) dieser Tradition finden sich in seiner σοφία-Auffassung. „Gebrochener" ist seine Stellung in Bezug auf den Sohnesbegriff (S. 238 f., vgl. S. 209 und 315 Anm. 3); er kann den Sohnesnamen auch auf den Präexistenten anwenden. Überhaupt: „in der Christologie zeigen sich auch bei ihm fremdartige, d. h. mit den ökonomisch-trinitarischen Anschauungen nicht recht verträgliche Einflüsse" (S. 238). Marcell hat nur „inkonsequent" (S. 315) dyophysitisch gedacht und kann neben der Betonung des „Menschen" Jesus auch „monophysitisch" den Logos als das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu ansehen (vgl. S. 239 f.). Mehrfache „Unebenheiten" seiner Theologie und „Entgleisungen" (vgl. S. 240 Anm. 3) lassen sich aus dieser Tendenz zum Pluralismus und zum „Monophysitismus" erklären. Verdankt Marcell diese Neigung zu pluralistischer Auffassung der Trinitätslehre und zu entsprechender monophysitischer Betrachtung der Christologie dem Einfluß der pluralistischen (etwa alexandrinischen) Logoslehre? Loofs[74]) kommt für diese Frage zu

[74]) In seinem letzten Werk „Theophilus von Antiochien" (S. 83, Anm. 5) ersetzte Loofs die noch 1924 in seinem „Paulus von Samosota" gebrauchten Termini „monophysitisch" und „dyophysitisch" durch die dogmengeschichtlich unbelasteten Bezeichnungen „henprosopisch" und „dyoprosopisch" zur Kennzeichnung der Christologie der frühen antiochenisch-kleinasiatischen Traditionen.

folgendem Ergebnis (S. 239 f.): „Auch wenn man Marcell als Theologen zu überschätzen sich hütet — wir nehmen auch die kleineren unter den kirchlichen Schriftstellern leicht zu hoch!“ — in der Anmerkung 6 hierzu wendet sich Loofs deutlich gegen Harnack: „Marcell war Traditionalist, kein ‚kühner Neuerer‘ (Harnack, Grundriß 6. Aufl. S. 222 Anm. 1) —, „wird man das anzunehmen, berechtigte Scheu empfinden. In der Tat wird man die Anwendung des Sohnesbegriffs auch auf den Praeexistenten bei Marcell (wie zum Teil auch bei Tertullian) vielmehr einem Einflusse der Gemeindeorthodoxie, als dem der pluralistischen Logoslehre zuschreiben müssen. Auch die Neigung Marcells, . . . den Logos als das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu anzusehen, läßt sich durch solche Einflüsse erklären“. Und diese Form der Gemeindeorthodoxie „stammt m. E. letztlich aus dem religiös-modalistischen Denken und aus der Sympathie, die deshalb der Modalismus stets bei den simplices gehabt hat“ (S. 240). Marcells Christologie ist also „getrübt durch Einwirkungen der Volksfrömmigkeit“ (S. 318).

Welch eine Wandlung der Auffassung von Marcells Theologie! 1902: dem Marcell gebührt „ein noch größeres Interesse“, „als ihm Herrn Zahns Arbeit schon verschafft hat“. 1924: man soll sich hüten, Marcell zu überschätzen! 1902: Marcell vertritt eine alte rein ökonomisch-monotheistische Theologie, wenn er auch „in zweiter Linie“ Wichtiges zeitweilig aufgeben konnte. 1924: er vertritt ein mixtum compositum von alter ökonomischer Auffassung und vulgärer Volksreligiosität. Diese Meinungsänderung ergab sich für Loofs aus seinem sich weitenden dogmengeschichtlichen Horizont. Vor 1902 war ihm Marcell noch eine verhältnismäßig singuläre Gestalt in seiner Zeit, einer der wenigen, der die alte „kleinasiatische“ Tradition noch hochhielt und tapfer, wenn auch erfolglos gegen eine bereits vom Alexandrinismus überfremdete Welt verteidigte. Bis 1909 (in seiner Abhandlung über das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika) war Loofs aufgegangen, daß diese Tradition „343 als die orthodoxe, ja, als die durch das Nicänum approbierte“ (Glaubensbek. S. 37) und

für den Westen überhaupt „bis in die 50 er und 60 er Jahre“ (S. 38) noch die herrschende war, so daß die Stellung Marcells in Wirklichkeit gar keine so singuläre war und seine Gestalt einen großen Teil ihrer — für den Orient zum Teil allerdings mit Recht bestehen bleibenden — isolierten Bedeutung verlor. Bis 1924 hatte Loofs besonders die antiochenische ökonomisch-trinitarische Auffassung derart durchforscht, daß sich ihm bereits in steigendem Maße die Besonderheiten des Epigonen Marcell von dem Ursprünglichen abhoben, so daß, an den ursprünglichen Traditionen gemessen, Marcells Theologie unreiner und von Strömungen getrübt erscheint, die er mit der eigentlichen Grundhaltung nicht zu einer wirklich systematischen Einheit verarbeiten konnte. Marcell als Traditionalist verschiedener disparater, miteinander nicht harmonisierender Anschauungen mußte deshalb als Theologe unbedeutender und kleiner erscheinen als vorher.

Der weiteren Erforschung der ursprünglichen antiochenischen Überlieferung war auch die Hauptzeit der letzten Lebensjahre von Loofs gewidmet, als deren reife Frucht das zwei Jahre nach seinem Tode (1928) erschienene Buch „Theophilus von Antiochien“ (1930) zu betrachten ist. Hier hat Loofs — von seinen grundlegenden, die ganze bisherige Dogmengeschichtsschreibung revolutionierenden Ausführungen über die Geistchristologie als dem ältesten Schema trinitarisch-christologischer Auffassung auf S. 101—210 (Quelle JQP) sehen wir hier ab — bei Irenäus eine Quelle JQT (= Theophil von Antiochien, Adversus Marcionem) aufgezeigt, die nach ihm auf den Bischof Theophil von Antiochien zurückgeht und sozusagen die Normal- und Grundform der antiochenischen Theologie enthält. Theophil ist „wahrscheinlich der Urheber“ dieser „eigenartigen monotheistischen Trinitätslehre“ (S. 445), für die über das bereits in dem Buche „Paulus von Samosata“ Angeführte hinaus ihr eigentümlicher Offenbarungsbegriff charakteristisch ist. Wie die kleinasiatische Geistchristologie vertritt sie den Gedanken der Offenbarungsidentität Gottes mit dem geschichtlichen Jesus: Die Verbindung Gottes bzw. des Logos mit dem Menschen ist aber keine

physische, wie bei den Kleinasiaten, sondern eine „energetische“ (vgl. S. 91, 94, 449 u. ö.). Der Ton liegt auf dem, was der Logos bzw. was Gott durch den geschichtlichen Jesus wirkte.

In Bezug auf die menschliche Seite dieser Offenbarung kann Loofs darauf verweisen, daß Tertullian, „dessen Christologie bekanntlich viele Ähnlichkeiten mit der antiochenischen aufweist“, in seiner Schrift De resurrectione ein Verständnis von Phil 2,5ff. verrät, „das aufs engste zusammenhängt mit einer an Theophilus erinnernden Auffassung des geschichtlichen Christus als des Ebenbildes Gottes und des von Gott schon bei der Schöpfung (Gen. 1,20ff.) vorausgesehenen Urbildes der Gott ebenbildlichen Menschen“ (S. 446). Das christologische Problem spitzt sich also auf das Verständnis der christologischen Zentralstellen Phil. 2,5ff. zu. Der eigentlichen Untersuchung der Frage nach dem Ursinn von Phil. 2,5ff. ist eine Vorarbeit zu Loofs „Theophilus“ gewidmet: „Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil. 2,5—11)[75]. Hier unterscheidet Loofs zwei Interpretationsarten dieser Stelle. Nachdem er die Auffassung A, die den Paulustext von Phil. 2,6 „von der einheitlichen Person des geschichtlichen Jesus Christus aus versteht“ für Antiochien bei Paulus von Samosata nachgewiesen hat (S. 57—59) und von der mehr alexandrinisch-origenistischen Auffassung B (vgl. S. 10) abgegrenzt hat, „die als das Subjekt des ἐκένωσεν καὶ ἐταπείνωσεν ἑαυτόν den Logos ansieht“ (S. 10), kommt er auf S. 60—63 auch auf Marcell zu sprechen. Und hier, im Lichte des Verständnisses dieser christologischen Kernstelle entscheidet sich das Geschick Marcells: „einander entgegenstehend, laufen bei Marcell antiochenische oder noch ältere Traditionen neben alexandrinischen her, Eigenes hat er sehr wenig; und mehrfach ist sein Eigenstes . . . nur ein Beweis dafür, daß er die Traditionen, die er benutzte, nicht wirklich verstanden hatte“. Man sieht, die Einflüsse pluralistisch-monophysitischer Art, die Loofs 1924 noch auf Rechnung der „Volksfrömmigkeit“ setzen wollte,

[75]) ThStKr. 1927/28, S. 1—102.

schreibt er jetzt, was er damals ausdrücklich ablehnte, den Einwirkungen der alexandrinischen Logosvorstellung zu. Dank diesen verschiedenartigen Traditionen, die sich miteinander stoßen, findet Loofs bei Marcell unmögliche Gedanken (vgl. S. 61 Anm. 7), wunderliche Ansichten (vgl. S. 60 Anm. 2), unvereinbare Vorstellungen (vgl. S. 60 Anm. 1), die zueinander passen „wie die Faust aufs Auge" (S. 61 Anm. 7).

Das ist die Marcell-Deutung, die Loofs kurz vor seinem Tode vertreten hat. Es war ihm nicht mehr vergönnt, diese seine letzte These umfassender zu begründen. Wer Loofs' frühere Vorliebe für Marcell kennt, wird von dieser seiner letzten Stellungnahme überrascht sein. Aber die Tatsache, daß gerade Loofs schließlich zu solchem harten Urteil über Marcell gedrängt wurde, spricht dafür, daß diese Beurteilung in der Tat der Wirklichkeit zumindest nahe kommen wird. Deshalb ist es gerechtfertigt, Loofs' Methode sowie seine These, die letzte protestantische, die seit 1928 über Marcell selbständig geäußert wurde, für die folgende Abhandlung kritisch als Wegweiser zu benutzen, an dem wir uns durch die Gedankenwelt Marcells hindurchorientieren wollen. Inwieweit sich uns Loofs' These dann bestätigt, wird die Darstellung zeigen.

Anhang: Die Ausgaben der Gegenschrift Eusebs mit den Marcell-Fragmenten und Coneybeares Angriff auf Eusebs Verfasserschaft von „Contra Marcellum".

Nachdem über die Marcell-Literatur ausführlich berichtet ist, sind noch kurz die neueren Textausgaben seiner Fragmente zu besprechen: Gaisford, Nolte und Klostermann.

Gaisford hat (1852) bei seiner Ausgabe der antimarcellischen Schriften des Euseb [76]) als erster auf den Codex Venetus zurückgegriffen, die Handschrift, von der alle andern uns bekannten Handschriften abhängig sind, und hat sie im wesentlichen zur Grundlage seiner Ausgabe gemacht, obwohl er sie nicht fehlerfrei benutzte [77]) und seine Textemendationen vielfach Kritik vermissen lassen.

[76]) Eusebii Pamphili contra Hieroclem et Marcellum libri, ed. Th. Gaisford Oxonii 1852.

[77]) Vgl. die Kritik bei Nolte (s. Anm. 78) und bei Klostermann S. XXIV.

Joh. Heinr. Nolte[78]) gab 1857 die Eusebianischen Schriften neu für die Mignesche Patrologie heraus, jedoch sicher ohne Kenntnis von Gaisford und flüchtig, wahrscheinlich auch ohne Benutzung des Codex Venetus, so daß seine Edition dem Urteil Klostermanns[79]) zufolge „neben der Gaisfordschen minderwertig erscheint".

Eine neue Ausgabe der beiden Eusebianischen Schriften gegen Marcell, verbunden mit einer besonderen Zusammenstellung der in ihnen enthaltenen Marcellfragmente, verdanken wir seit 1906 E. Klostermann[80]), der zunächst energisch auf den Codex Venetus zurückging, sodann aber auch die Emendationen von Montagu, Rettberg, Gaisford, Zahn kritisch berücksichtigte und in Verbindung mit Wendland zahlreiche neue hinzufügte[81]). Besonders brauchbar wird seine philologisch und technisch gute Ausgabe durch die beigefügten reichhaltigen Register, die für die Marcellfragmente noch gesondert aufgestellt sind. Die seit Rettberg gültige Numerierung der Marcellfragmente selbst unterzog er einer Revision. Seine Ausgabe ist bereits benutzt von Loofs in seiner Abhandlung „Das Bekenntnis der Homousianer von Sardika" 1909 und dann natürlich in allen später erschienenen einschlägigen Arbeiten.

Der Angriff auf Eusebs Verfasserschaft von „Contra Marcellum" darf, wenngleich überholt, nicht unerwähnt bleiben.

F. C. Coneybeare bezweifelte 1903 „The authorship of the ‚Contra Marcellum' (ZNW IV, 1903, S. 330—334) und plädierte für Euseb von Emesa. Harnacks teilweise Widerlegung seiner Argumente (Altchr. Lit.-Gesch. II, 1904 S. 544/5) anerkennend, behandelte er in ZNW VI (1905 S. 250—270 ausführlicher das gleiche Thema. In eingehender Erörterung wies zunächst G. Löschke (ZNW VII, 1906, S. 69—76) Coneybeares Argumente zurück, abschließend gleichzeitig E. Klostermann in der Einleitung seiner Ausgabe 1906. S. IX—XVI.

---

[78]) Migne PG 24, 705—1046; vgl. Theol. Quartalschrift, XLI, 1859, S. 116—118 (Noltes Rezension der ihm noch 1857 unbekannten Ausgabe Gaisfords).

[79]) Klostermann, S. XXV.

[80]) Eusebius' Werke, 4. Band, Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells, Leipzig 1906, in der Sammlung: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte

[81]) Klostermann, S. XXV f.

LITERATUR-VERZEICHNIS.

Afrahat's des persischen Weisen Homilien. Ed. G. Bert, Leipzig 1888 (TU 3,3/4).

Augusti, J. Ch. W.: Lehrbuch der christlichen DG, 4. Aufl. Leipzig 1835.

Backes, J.: Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter. Paderborn 1931.

Barnikol, Ernst: Mensch und Messias (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche, Bd. VI). Halle 1932.

— Philipper 2. Der nichtpaulinische Ursprung des Mythossatzes Phil. 2, 6—7 (Forschungen, Bd. VII). Halle 1932.

— Apostolische und Neutestamentliche Dogmengeschichte als Vordogmengeschichte (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte Bd. VI). Halle 1938.

Bauer, Walter: Das Johannes-Evangelium, 3. Aufl. Tübingen 1933.

— Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 10.) Tübingen 1934.

Baumgarten-Crusius, L. Fr. O.: Lehrbuch der christlichen DG, Bd. I. Jena 1832.

— Compendium der christlichen DG, I. Teil. Leipzig 1840.

Baur, Ferd. Christian: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Bd. 1. Tübingen 1841.

— Vorlesungen über die christliche DG, ed. Ferd. Friedr. Baur. 3 Bde. Leipzig 1865—67.

— Lehrbuch der christlichen DG. 3. Ausgabe 1867.

Beck, Karl: Lehrbuch der christlichen DG. 2. Aufl. Tübingen 1864.

Bernoulli, C. A.: Nicänisches Konzil von 325, RE (3. Aufl.), XIV, 1904, S. 9—18.

Bertholdt, L.: Handbuch der DG, herausg. von Veit Engelhardt. Erlangen 1822.

Boehmer, J.: Julius I., Papst. RE (3. Aufl.), IX, 1901, S. 619—621.

Bonwetsch, Nathanael: Grundriß der DG, 2. Aufl. 1912.

Caspar, E.: Geschichte des Papsttums, I. 1930.

Caspari, C. P.: Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III. Christiania 1875.

Cavallera, F.: S. Eustathii, In Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica. Paris 1905.

Döllinger, Joh. Jos. Ign. v.: Lehrbuch der KG., I., 2. Aufl. Regensburg 1843.
— Hippolytus und Kallistus. Regensburg 1853.
Dorner, Isaak Aug.: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. I, 2. Aufl. Stuttgart 1845.
Dorner, Aug.: Grundriß der DG. Berlin 1899.
Ehrhard, A.: Die Kirche der Märtyrer. 1932.
Engelhardt, J. G. V.: Dogmengeschichte, Erster Theil. Neustadt a. d. Aisch 1839.
Eusebius' Werke, IV. Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Ed. E. Klostermann (in: Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Leipzig 1906.
Eustathius Antioch.: De engastrimytho contra Origenem, ed. A. Jahn. Leipzig 1886 (TU 2, 4); ed. Klostermann, Kl. Texte, Nr. 83. 1912.
— Fragmenta MSG 18, 675—693.
Examinatorium über die christliche Kirchen- und Dogmengeschichte. Quedlinburg und Leipzig 1838.
Ffoulkes, E. S.: Marcellus of Ancyra (Dict. chr. Biogr., ed. Smith and Wace III. Bd., 1888, S. 808—813).
Gieseler, Joh. Carl Ludwig: Lehrbuch der KG, Bd. I, 1. 2, 4. Aufl. Bonn 1844/45.
— Dogmengeschichte, aus seinem Nachlaß herausgegeben von E. R. Redepennig. Bonn 1855.
Gilg, A.: Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie. In: Jesus Christus im Zeugnis der hl. Schrift und der Kirche (= Beiheft II zur „Evangelischen Theologie"). München 1936.
Hahn, Aug.: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. Breslau 1897.
Hagenbach, Karl Rud.: Lehrbuch der DG, 6. Aufl. Leipzig 1888.
Harnack, A. von: Monarchianismus (RE. 3. Aufl. XIII, 1903, S. 303 ff.).
— Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius. II, 2. Leipzig 1904.
— Lehrbuch der DG, 4. Aufl., II. Tübingen 1909.
— Grundriß der DG, 6. Aufl., Tübingen 1922.
— Mission und Ausbreitung des Christentums. 4. Aufl. Tübingen 1924.
Hase, K. von: Kirchengeschichte, zunächst für academische Vorlesungen, 3. Aufl. Leipzig 1837.
— Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen. Erster Theil, Zweiter Abdruck. Leipzig 1890.
Hefele, C. J. von: Konziliengeschichte, 2. Aufl., 1. Bd. Freiburg 1873.
— Konziliengeschichte, 2. Aufl., II. Bd. Freiburg 1875.

Hergenröther, Ios.: Handbuch der allgemeinen KG. Neu bearbeitet von J. P. Hirsch, I. Freiburg 1911.

Hoß, Karl: Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione. Freiburg 1899.

Kahnis, K. F. A.: Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt. Leipzig 1864. (2. Band von: Die Lutherische Dogmatik.)

Kattenbusch, Fr.: Das Apostolische Symbol. I. Leipzig 1894.

Kaulen, Fr.: Marcellus, Bischof von Ancyra. (= Welzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der kath. Theologie etc., 2. Aufl., VIII, Sp. 660—663, Freiburg 1893.)

Klee, H.: Lehrbuch der DG, 1. Bd. Mainz 1837.

Klose, C. R. W.: Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus. Hamburg 1837.

Köhler, W.: Dogmengeschichte als Geschichte des christl. Selbstbewußtseins. Leipzig und Zürich 1938.

Krüger, G.: Basilius von Ancyra, RE (3. Aufl), II, 1897, S. 435 f.

— Liberius, RE (3. Aufl.), XI, 1902, S. 450—456.

— Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, 1. Aufl. Tübingen 1905.

Künstle, Karl: Antipriscilliana. Freiburg 1905.

Langen, J.: Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I., I. Bd. Bonn 1881.

Lentz, C. G. H.: Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung. Helmstedt 1834.

Lietzmann, H.: Geschichte der alten Kirche, III. Berlin 1938.

Loofs, Friedrich: Arianismus, RE (3. Aufl.), II, 1897, S. 6—45.

— Athanasius von Alexandria, RE (3. Aufl.), II, 1897, S. 194—205.

— Bonosius und die Bonosianer, RE (3. Aufl.), III, 1897, S. 314—317.

— Christologie, Kirchenlehre, RE (3. Aufl.), IV, 1898, S. 16—56; vgl. XXIII, 1913, S. 306 f.

— Eustathius von Antiochien, RE (3. Aufl.), V, 1898, S. 626 f.

— Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition. SBA 1902.

— Macedonius, RE (3. Aufl.), XII, 1903, S. 41—48.

— Marcellus von Ancyra, RE (3. Aufl.), XII, 1903, S. 259—265; vgl. XXIV, 1913, S. 64.

— Nestorius, RE (3. Aufl.), XIII, 1903, S. 736—749.

— Photin von Sirmium, RE (3. Aufl.), XV, 1904, S. 372—374.

— Leitfaden zum Studium der DG, 4. Aufl., Halle 1906.

— Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika. SBA 1909.

— Zur Synode von Sardika, ThStKr. 82, 1909, S. 279—297.

— Grundlinien der KG, 2. Aufl. Halle 1910.
— Paulus von Samosata (TU 44, 5). Leipzig 1924.
— Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil. 2, 5—11), ThStKr. 100, 1927/8, S. 1—102.
— Theophilus von Antiochia adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (TU 46,2). Leipzig 1930.

Macholz, W.: Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian. Diss. theol. Halle 1902.
— Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells von Ancyra. ThStKr. 82, 1909, S. 577—592.

Marheineke, Phil.: Christliche Symbolik, Vorlesungen. Berlin 1848.

Meier, Fr. K.: Lehrbuch der DG. Gießen 1840.

Möhler, J. A.: Athanasius der Große, 2. Aufl. Mainz 1844.

Möller, W.: ThStKr. 42, 1869, S. 147—176 (Kritik des Zahnschen Buches)..
— Marcellus von Ancyra (= RE, 2. Aufl., IX, Leipzig 1881, Sp. 279—282.
— Lehrbuch der KG, 2. Aufl., ed. Hs. v. Schubert, Tübingen und Leipzig 1902.

Münscher, Wilh.: Handbuch der DG, 1. Aufl., Bd. III. Marburg 1802.
— Lehrbuch der christlichen DG, 3. Aufl., 1. Hälfte. Kassel 1832.
— Handbuch der ältesten christlichen DG. Göttingen 1802.

Münter, Friedr.: Handbuch der ältesten christlichen DG. Göttingen 1802.

Neander, Aug.: Christliche DG. Hrsg. von J. L. Jacobi. 1. Teil. Berlin 1857.

Nitzsch, Fr.: Grundriß der Christlichen DG. Berlin 1870.

Noack, L.: Die christliche DG nach ihrem organischen Entwicklungsgange. Erlangen 1853.

Opitz, H.-G.: Euseb von Caesarea als Theologe, ZNW 34, 1935, S. 1—19.

Preuschen, E.: Eusebius von Caesarea, RE (3. Aufl.), V, 1898, S. 605—618.

Rettberg, Chr. H. G.: Marcelliana, accedit Eunomii Ἔκθεσις πίστεως. Göttingen 1794.

Ruperti, F. A.: Geschichte der Dogmen. Berlin 1831.

Schmid, Heinr. Fr. Ferd.: Lehrbuch der DG. Nördlingen 1860.

Schwane, J.: Dogmengeschichte I/III. Münster 1862—82.

Schwartz, E.: Kaiser Konstantin und die christliche Kirche. Leipzig und Berlin 1913.
— Zur KG des vierten Jahrhunderts, ZNW 34, 1935, S. 129—213.

Seeberg, E.: Die Synode von Antiochien im Jahre 324/5. Berlin 1913.
Seeberg, R.: Lehrbuch der DG II, 3. Aufl. Erlangen und Leipzig 1923.
— Grundriß der DG, 6. Aufl. Leipzig 1934.
Stegmann, Anton: Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer" ein Apollinarisgut. Rottenburg 1917.
Stülcken, Alfred: Athanasiana. Literatur- und dogmengeschichtliche Untersuchungen. TU 19, 4. Leipzig 1899.
Thomasius, Gottfried: Christliche DG, 2. Aufl., Bd. I, ed. Nath. Bonwetsch. 1866.
Walch, Chr. Wilh. Franz: Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, III. Teil. Leipzig 1766.
Wiegand, Friedr.: DG der alten Kirche. 1912.
Willenborg, Frz. Aug.: Über die Orthodoxie des Marcellus von Ancyra. Münster 1859.
Wundemann, Joh. Chr. Fr.: Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor den Großen. Erster Theil. Leipzig 1798. II. Theil 1799.
Zahn, Th.: Marcellus von Ancyra. Gotha 1867.
— Das Apostolische Symbolum, 2. Aufl. Erlangen und Leipzig 1893.
Zöckler, O.: Geschichte der theol. Literatur mit bes. Berücksichtigung der patristischen Zeit (Patristik) (= Handbuch der theol. Wissenschaften in encyklop. Darstellung, ed. O. Zöckler, II, 3. Aufl. Nördlingen 1889, S. 377—571).

LEBENSLAUF

Am 28. März 1914 wurde ich, Wolfgang Gericke, als Sohn des damaligen Mittelschullehrers und jetzigen Rektors Wilhelm Gericke und seiner Ehefrau Frieda, geb. Baade zu Fürstenwalde geboren. Von 1923 bis 1932 besuchte ich die Realschule zu Finsterwalde (N. L.), die 1930 zum Reform-Realgymnasium umgewandelt wurde. Von 1932 bis 1936 studierte ich evangelische Theologie, bis auf zwei Bonner Studiensemester (S.-S. 1934 und W.-S. 1934/35) ausschließlich in Halle, wo ich den 20. Oktober 1936 das 1. theologische Examen bestand. Anschließend arbeitete ich in Halle wissenschaftlich weiter, zunächst als Senior und seit dem 1. Juni 1937 als Assistent am Kirchengeschichtlichen Seminar meines Lehrers, Prof. D. Dr. Barnikol. Meine Promotionsarbeit reichte ich der Fakultät April 1938 ein und bestand das Rigorosum den 22. Februar 1939. Seit dem 1. Januar 1938 genüge ich meiner militärischen Dienstpflicht und stehe zurzeit im Felde.

Diese Arbeit über Marcell von Ancyra wurde im Kirchen- und dogmengeschichtlichen Seminar (Oberstufe), Sommersemester 1936: „Das theologische Lebenswerk von Friedrich Loofs", von Herrn Prof. D. Dr. Ernst Barnikol angeregt, dem ich für ständige Beratung und Förderung aufrichtig danke.

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätte Halle (Saale), Dölauer Str. 31
Spezialdruckerei für wissenschaftliche Werke und Dissertationen